



Abhandlungen

der

Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät
der Universität Göttingen

4. Heft

Hegels Zurechnungslehre und der Begriff der objektiven Zurechnung.

Ein Beitrag zur Rechtsphilosophie des kritischen Idealismus
und zur Lehre von der „juristischen Kausalität“.

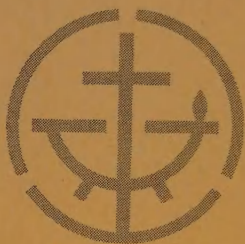
Von

Dr. jur. Karl Larenz.



1927

A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl
Leipzig



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

From the library
of
Professor Philip Merlan
1897-1968

Abhandlungen
der
Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät
der Universität Göttingen

4. Heft

Hegels Zurechnungslehre und der Begriff der objektiven Zurechnung.

Ein Beitrag zur Rechtsphilosophie des kritischen Idealismus
und zur Lehre von der „juristischen Kausalität“.

Von

Dr. jur. Karl Larenz.



1927

A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl
Leipzig

Meinen lieben Eltern
in Dankbarkeit gewidmet.

„Was im Leben wahr und groß und göttlich ist, ist es durch die Idee; das Ziel der Philosophie ist, sie in ihrer wahrhaften Gestalt und Allgemeinheit zu erfassen. Die Natur ist darunter gebunden, die Vernunft nur mit Notwendigkeit zu vollbringen; aber das Reich des Geistes ist das Reich der Freiheit. Alles, was das menschliche Leben zusammenhält, was Wert hat und gilt, ist geistiger Natur; und dies Reich des Geistes existiert allein durch das Bewußtsein von Wahrheit und Recht, durch das Erfassen der Ideen.“

Hegel in der Anrede an seine Zuhörer bei Eröffnung seiner Berliner Vorlesungen. — Lasson, Einleitg. in die Encyclopaedie S. LXXVI.

Einführung.

Die vorliegende Arbeit unternimmt den Versuch, die philosophischen Grundgedanken Hegels für die Probleme der heutigen Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft fruchtbar zu machen. Vor kurzer Zeit wäre es wohl noch kaum möglich gewesen, einen solchen Plan durchzuführen. Die Philosophie Hegels galt nicht nur den Laien, sondern selbst den meisten Philosophen als eine zwar geistreiche, jedoch wissenschaftlichen Anforderungen nicht standhaltende Gedankenspielerei und mit Bezug auf die „fortgeschrittene“ Gegenwart als ein „überwundener Standpunkt“. Solche Meinungen können heute jedoch ernstlich nicht mehr vertreten werden. Wir haben gelernt, bescheidener von der Gegenwart zu denken und mit größerer Ehrfurcht zu den Meistern der Vergangenheit aufzuschauen; ihr Erbe empfinden wir vor allem als Verpflichtung. Unser Bemühen ist es, verstehen zu lernen, was jene Großen uns zu sagen haben, um daraus für unsere eigene Arbeit zu lernen. Je tiefer aber die Wissenschaft in das Werk Hegels eindrang, umso klarer wurde, welch überragende Bedeutung Hegel als dem letzten großen Vertreter der klassischen deutschen Philosophie gerade für die Gegenwart zukommt. So urteilt Richard Kroner über die Philosophie Hegels: „Ihr Studium muß die hohe Schule werden, in der sich

dem Geiste der wissenschaftliche Zugang zu den Problemen der Metaphysik erschließt, denn wie auch immer man sich letztlich zu den Lösungen stellen mag, die Hegel gibt, — daß Tieferes und Gründlicheres über diese Probleme weder vor noch nach ihm gesagt worden ist, wird jeder bekennen, der die Geduld und die Mühe nicht scheut, in sein System einzudringen.“¹⁾

Sollte es da nicht an der Zeit sein, daß auch die Rechtsphilosophie und durch ihre Vermittlung selbst die positive Rechtswissenschaft, der Hegel ein so großes Interesse und Verständnis entgegengebracht, der er sein letztes großes Werk gewidmet hat, von diesem neuen Hegel-Verständnis Nutzen zieht? Freilich dürften unter den Juristen noch die alten, von der zeitgenössischen Philosophie eben erst überwundenen Anschauungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie vorherrschen. Weniger noch als in einer anderen Geisteswissenschaft können wir in der gegenwärtigen Rechtswissenschaft ein ausgebildetes Verständnis für Hegels Philosophie bereits voraussetzen, das uns unsere Arbeit erleichtern würde. Wir müssen vielmehr um ein solches erst werben und sehen uns damit zunächst vor die Aufgabe gestellt, einen Weg zu finden, der die eigentümliche Art des Hegelschen Denkens, seiner Problemstellungen und seiner Methode dem heutigen Denken näher bringen kann. Hegels Gedanken lassen sich nun einmal nicht anders als mit Hilfe der Begriffe darstellen, in denen sie ihren adäquaten Ausdruck gefunden haben; diese Begriffe sind aber selbst die Resultate sehr komplizierter Gedankengänge. Um sie vollkommen verstehen zu lernen, bleibt uns nicht anderes übrig, als selbst — wenn auch in abgekürzter Form — den Weg zurückzulegen, der Hegel zu ihnen hingeführt hat. Denn es gehört zum Wesen seiner Philosophie, daß sie keine von der systematischen Entwicklung ablösbaren Resultate kennt, daß das „Resultat“ einer jeden systematischen Ableitung nur gerade durch diese in seinem eigentümlichen Sinn begriffen werden kann, weil das „Resultat“ immer nur ein Moment ist, dessen Wahrheit in seinem Zusammenhange mit dem Ganzen des Systems beruht. Eine Darstellung, die der Eigenart dieser Philosophie gerecht werden will, kann daher nicht damit beginnen, irgendeinen Teil derselben als ein festes, gewordenes Resultat herauszuheben, sondern sie muß das Werden aller ihrer Resultate in der Ab-

¹⁾ Kroner Bd. II, S. IX.

leitung aus den obersten Prinzipien des Systems aufzeigen; der besondere Gegenstand der Darstellung — hier also die Zurechnungslehre — kann daher nicht den Ausgangspunkt, sondern er muß das Ziel der Untersuchung bilden und sich im Gange der systematischen Entwicklung als deren notwendiges Resultat ergeben. Wenn damit an die Geduld des Lesers, der, wie besonders der Jurist, alsbald die fertigen Resultate zu sehen gewohnt ist, ungewöhnliche Ansprüche gestellt werden, so ist das ein Mißstand, der unvermeidlich ist.

Dennoch glauben wir, eine Aufgabe in Angriff zu nehmen, die durch den heutigen Stand der Rechtsphilosophie selbst gefordert wird. Nachdem sich diese Wissenschaft lange Zeit mit einer empirischen allgemeinen Rechtslehre verwechselt hat, beginnt sie heute, sich wieder auf ihren wahren Charakter und Beruf als einer philosophischen Wissenschaft zu besinnen²⁾. Damit erwächst ihr die Aufgabe, innerhalb ihres besonderen Bereichs an der philosophischen Arbeit der Gegenwart teilzunehmen und sich deren Ergebnisse zu eigen zu machen, um von hier aus ihre besonderen Aufgaben in Angriff zu nehmen. Es gilt, mit der Gliedstellung der Rechtsphilosophie innerhalb der Philosophie vollen Ernst zu machen, es gilt daher, zunächst die allgem. philosophischen Grundlagen und damit die Problemstellung und die Methode aufzusuchen, die für jede speziell rechtsphilosophische Betätigung die Voraussetzung bilden müssen. Diesem Ziele soll der erste Teil der Arbeit dienen, indem er versucht, ein einzelnes Problem aus dem Zusammenhang des Ganzen der Hegelschen Philosophie zu entwickeln.

Der zweite Teil unternimmt es sodann, die Ergebnisse des ersten Teils für die Behandlung eines Problems auszuwerten, das in verschiedenen Formen die heutige Rechtswissenschaft beschäftigt, und die kritisch-idealistische Rechtsbetrachtung an diesem Einzelproblem systematisch durchzuführen. Die objektive Zurechnung, die Abgrenzung der eigenen Tat vom zufälligen Geschehen, wird von der gegenwärtigen Rechtswissenschaft fast ausschließlich unter dem naturalistischen Gesichtspunkt der Kausalität gesehen. Demgegenüber wird hier versucht, im Anschluß an die Lehren des kritischen Idealismus und besonders an Hegels Zurechnungslehre

²⁾ Vgl. Binder, S. 1 ff.

den teleologischen Charakter der objektiven Zurechnung und der damit zusammenhängenden Begriffe, wie die der Tat, der Handlung und der Unterlassung zu erweisen und zu zeigen, wie sie im ethisch-teleologischen Charakter des Rechts ihre Begründung finden. So dienen alle unsere Ausführungen dem Aufbau einer kritisch-idealistischen Rechtsphilosophie, die uns in der positiven Gegebenheit den Sinn erkennen läßt, der sie über alle Willkür und Zufälligkeit der bloßen Überlieferung hinaushebt. Es ist die Beziehung auf die Ideen, auf Freiheit und Gerechtigkeit, in der alle Rechtsbegriffe ihre letzte Begründung erfahren müssen, denn „dies Reich des Geistes existiert allein durch das Bewußtsein von Wahrheit und Recht, durch das Erfassen der Ideen.“

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einführung.	III
Verzeichnis der Abkürzungen.	VIII

1. Teil.

Hegels Zurechnungslehre und ihre Begründung im System des kritischen Idealismus.

1. Abschnitt: Kritizismus und Idealismus.	1
§ 1. Ichheit und Idee.	2
I. Die Ichheit als Grund der Wirklichkeit.	
II. Die Idee als Totalität.	
§ 2. Freiheit und Autonomie.	17
§ 3. Der Zweck.	22
2. Abschnitt: Die Zurechnung in Hegels philosophischem System.	
§ 4. Der Geist.	30
I. Die Dialektik.	
II. Zufälligkeit und Notwendigkeit.	
III. Verstand und Vernunft.	
§ 5. Der Wille.	39
I. Denken und Wollen.	
II. Der Zweck.	
III. Die Freiheit.	
§ 6. Die Zurechnung.	50

2. Teil.

Die objektive Zurechnung.

1. Abschnitt: Die Zurechnung zur Tat.	
§ 7. Die Person.	60
I. Kausalität und Zurechnung.	
II. Das Zurechnungssubjekt: Die Person.	
§ 8. Der Wille, die Handlung und die Tat.	67
§ 9. Die Beziehung der Tat auf den Willen. (Die Kausalität des Willens).	75
I. Formelle und echte Möglichkeit.	
II. Objektive Voraussehbarkeit und objektive Zurechnung. (Die Theorie des adäquaten Kausalzusammenhangs).	
§ 10. Die Zurechnung der Unterlassung.	85
§ 11. Zurechnung und Verantwortung. (Objektive Rechtswidrigkeit und Verschulden).	89
2. Abschnitt:	
§ 12. Die Zurechnung zum Willensbereich	100
I. Die Zurechnung der fremden Tat.	
II. Die Zurechnung besonderer Sach- und Betriebsgefahren. (Die Gefährdungshaftung).	

Verzeichnis der Abkürzungen.

Kr. r. V. = Kants Kritik der reinen Vernunft.

Kr. pr. V. = Kants Kritik der praktischen Vernunft.

Kr. U. = Kants Kritik der Urteilkraft.

Phän. = Hegels Phänomenologie des Geistes.

E. = Hegels Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften.

R. Ph. = Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts.

Nat. = Hegels Aufsatz über „Die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“.

Sämtliche Angaben beziehen sich auf die Ausgaben der Philosophischen Bibliothek (F. Meiner).

Ferner bedeuten:

Kroner = Kroner, Von Kant bis Hegel.

Binder = Binder, Philosophie des Rechts.

1. Teil.

Hegels Zurechnungslehre und ihre Begründung im System des kritischen Idealismus.

1. Abschnitt.

Kritizismus und Idealismus.

Hegels Rechtsphilosophie, und somit auch seine philosophische Zurechnungslehre, steht im Ganzen seines Systems als ein organisches Glied; sie entspricht in der kürzeren Fassung seines Systems, der Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften, der Philosophie des objektiven Geistes. Das Verständnis dieses Teilstücks eines Ganzen, in dem jedes Glied nur aus seinem Zusammenhang mit allen übrigen Gliedern begriffen werden kann, erfordert die Kenntniss der Gesamtanlage des Systems wie der Begriffe und der Methode, deren sich sein Schöpfer bedient, die ihm nicht nur tote Form, sondern die lebendige Seele des Ganzen sind. Jeder Versuch, ein Teilstück der Hegelschen Philosophie abgelöst vom Ganzen und von der Methode, der es sein Dasein verdankt, zur Darstellung zu bringen, wird fruchtlos bleiben, weil er seine Aufgabe zu leicht nimmt. Um die philosophische Bedeutung der Hegelschen Zurechnungslehre und ihren Wert für die juristische Begriffsbildung ermessen zu können, genügt es nicht, lediglich zusammenzustellen, was Hegel über Zurechnung gesagt hat, sondern gilt es, seine Zurechnungslehre im Zusammenhang des Ganzen seines Systems zu begreifen und sie aus diesem Ganzen systematisch zu entwickeln. Erst diese Entwicklung aus dem Ganzen des Systems hebt sie über die Bedeutung einer zufälligen Meinungsäußerung zu der einer wissenschaftlich begründeten philosophischen Erkenntniss empor, die als solche Beachtung verdient.

Um aber das Ganze des Hegelschen Systems, seine besondere Eigenart und Bedeutung zu verstehen, gibt es keinen besseren Weg als den, dieses Ganze selbst wiederum in ein größeres Ganzes hineinzustellen, dem es der historischen und systematischen Bedeutung nach angehört. Dieses größere Ganze ist das philosophische System des kritischen Idealismus, das als solches nicht in einem einzelnen Werk abgeschlossen vorliegt, sondern sich in der lebendigen Bewegung kund tut, die mit Kants kritischem Hauptwerk anhebt und in Hegels großartigem System ihren Abschluß findet.¹⁾ So sollen hier die wichtigsten Grundgedanken des kritischen Idealismus aus den Hauptwerken Kants und Hegels kurz entwickelt werden, um darauf die Darstellung der Hegelschen Zurechnungslehre aufzubauen.

§ 1. Icheinheit und Idee.

I.

Es ist ein weitverbreiteter und tiefeingewurzelter Irrtum des Positivismus, Kant habe in seiner Kritik der reinen Vernunft nur die Begründung der positiven, sog. exakten Wissenschaften im Auge gehabt und dartun wollen, daß jede über die Erfahrung, d. h. die sinnliche Begebenheit, hinausreichende Erkenntnis — die sog. Metaphysik — uns unmöglich sei. Demgegenüber hat M. Wundt kürzlich in überzeugender Weise darauf hingewiesen, daß gerade die Begründung einer wissenschaftlichen Metaphysik Kants letztes Ziel gewesen ist.²⁾ Eine unbefangene Betrachtung des Gesamtwerks Kants muß dieses Urteil bestätigen. Kants Leistung erschöpft sich ja nicht in der Kritik der reinen Vernunft, und diese nicht in der transzendentalen Aesthetik und Analytik, sondern es folgen in der Kritik der reinen Vernunft die transzendente Dialektik und Methodenlehre, und sodann die beiden anderen kritischen Hauptwerke. Immer handelt es sich letzten Endes nicht um die Erfahrung, sondern um das, was vor aller Erfahrung und mehr als sie ist. Kant selbst nennt die Kritik der reinen Vernunft in der Vorrede zur zweiten Auflage „die notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft, die notwendig dogmatisch und nach der strengsten

¹⁾ Kroner. Bd. I, S. 1 ff.

²⁾ M. Wundt, Kant als Metaphysiker.

Forderung systematisch . . . ausgeführt werden muß.“¹⁾ Im Schlußabschnitt der Kritik, der „Architektonik der reinen Vernunft“, (der die „Geschichte“ nur noch als ein Anhang zum systematischen Teil folgt), zieht Kant dann das Fazit seines ganzen Werkes, indem er auf dem durch die Kritik gereinigten Boden die Grundrisse des künftigen Gebäudes der Metaphysik aufzeichnet. Metaphysik, heißt es hier, sei diejenige Philosophie, die reine Erkenntnisse a priori in der systematischen Einheit der Vernunft darstelle, und „Metaphysik also sowohl der Natur als der Sitten, vornehmlich die Kritik der sich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft, welche vorüberend (propädeutisch) vorhergeht, machen eigentlich alles Dasjenige aus, was wir im echten Verstande Philosophie nennen können.“²⁾

Um die Grundlage für eine wirklich wissenschaftlich verfahrenende Metaphysik zu finden, stellt Kant die Frage: wie sind synthetische Urteile a priori möglich, d. h., wie ist objektiv gültige Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich? Kant beseitigt zunächst den realistischen Grundirrtum, daß Erkenntnis die Übereinstimmung unseres subjektiven Denkens mit an sich seienden, allem Denken schon vorausgesetzten und ihm nur „gegebenen“ Dingen sei, daß die „Objektivität“ der Erkenntnis darin bestände, daß sie sich lediglich nach dem Objekt richte. „Bisher nahm man an, alle Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammen stimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll“³⁾. Vielmehr sind die Gegenstände der Erkenntnis zugleich Produkte des Denkens, und diesem daher nicht gegeben, sondern aufgegeben. Erkenntnis entsteht aus der Anwendung der Gesetze unseres Denkens, der Verstandesformen oder Kategorien, auf den gegebenen

¹⁾ Kr. r. V. S. 40.

²⁾ S. 698. — Weiter heißt es hier, Metaphysik sei auch „die Vollendung aller Kultur der menschlichen Vernunft“, weil sie „die Vernunft nach ihren Elementen und obersten Maximen betrachtet, die selbst der Möglichkeit einiger Wissenschaften und dem Gebrauch aller zum Grunde liegen müssen.“

³⁾ Kr. r. V. S. 28.

uns durch die „Sinnlichkeit“ und ihre Anschauungsformen Raum und Zeit vermittelten Stoff. Der Verstand verknüpft das Mannigfache, Zusammenhanglose der Anschauung durch eine Synthese, in der es zum Begriff eines Objekts vereinigt wird. So sind es unsere Verstandesformen oder Kategorien, die, da die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Dinge selbst sind, den Gegenstand als Gegenstand konstituieren. Eine Erkenntnis ist demnach objektiv oder gültig, wenn in ihr ein Mannigfaches möglicher sinnlicher Wahrnehmungen nach den Regeln einer synthesis *a priori* verbunden ist.

Die Möglichkeit dieser synthesis *a priori* aber beruht — und das ist der Kernpunkt der „kopernikanischen Wendung“ — auf der „transzendentalen Einheit der Apperzeption“, der Einheit des denkenden Subjekts. Die Synthesis, welche die Vorstellung der Einheit eines Mannigfachen bewirkt, ist ein Akt der Spontaneität des Verstandes und setzt eine ursprüngliche Einheit im denkenden Subjekt voraus, welche *a priori* aller Verknüpfung durch die Kategorien vorhergeht und sie erst möglich macht. Es ist die Vorstellung „ich denke“, die alle anderen Vorstellungen muß begleiten können; die Einheit des Bewußtseins, in der alle einzelnen Vorstellungen vereinigt werden. Nur weil sie selbst in dieser ursprünglichen Einheit des Selbstbewußtseins wurzeln und nichts weiter sind, als die Funktionen, d. h. die Arten dieser Einheit — deren Wesen Spontaneität ist —, tätig zu werden, vermögen die Kategorien das Mannigfache einheitlich zu ordnen. „Verstand“, sagt Kant,¹⁾ „ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht.“

Die „ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption“ nennt Kant den höchsten Punkt, an den man allen Verstandes-

1) Kr. r. V. S. 154.

gebrauch und die Transzendental-Philosophie heften muß;¹⁾ in ihr findet er die „objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden“²⁾, die Bedingung, können wir sagen, aller Gegenständlichkeit überhaupt. Darin findet die „kopernikanische Wendung“ ihre Begründung: Die Einheit des Selbstbewußtseins ist der Grund der Wirklichkeit. Diese Einheit darf man nicht empirisch-psychologisch als ein besonderes Vermögen des empirischen Subjekts auffassen, sie ist vielmehr die transzendente Bedingung jedes empirischen Subjekts, seine Ichheit, Subjektheit. Kant unterscheidet sie daher sorglich von der „subjektiven Einheit des Bewußtseins, die eine Bestimmung des inneren Sinnes ist, dadurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird“³⁾. Die transzendente Einheit, die Ichheit, ist nicht Gegenstand der Psychologie und der Erfahrung — sofern man unter dieser mit Kant die durch sinnliche Wahrnehmung bedingte Erkenntnis versteht — sondern des auf sich selbst reflektierenden Bewußtseins, der transzendentalen Selbstbesinnung, die hierin die oberste Bedingung der Möglichkeit ihrer selbst wie der Erfahrung erkennt. Sie ist, wie Kant sagt, nicht ein Anschauen, sondern ein Denken⁴⁾, was soviel bedeutet, wie, daß sie nicht Gegenstand der Erfahrung, sondern, wie er später sagt, eine Idee der Vernunft sei, die Idee der „unbedingten Einheit des denkenden Subjekts“⁵⁾.

Der Gedanke der transzendentalen Einheit des Bewußtseins ist geeignet, uns über Kant hinaus zum Idealismus hinzuführen. Die entscheidende Einsicht des Idealismus liegt in ihm beschlossen. Die alle Gegenständlichkeit bedingende Icheinheit kann selbst kein Gegenstand sein; sie ist kein ruhendes, starres Sein, sondern Tätigkeit, Spontaneität; sie „verwirklicht“ sich in der genauen Bedeutung des Wortes, indem sie die Wirklichkeit aus sich hervorbringt; sie ist nicht leere Form, unbestimmtes Etwas, sondern lebendiger, tätiger, schöpferischer Grund der Wirklichkeit. Sie ist,

¹⁾ S. 152 Anm.

²⁾ S. 155.

³⁾ S. 156.

⁴⁾ S. 168.

⁵⁾ S. 348.

wie Kant sagt, „ursprüngliche Einheit“, d. h. in ihr ist alles Mannigfaltige ursprünglich verknüpft, sie ist der Ursprung der Wirklichkeit. So erst gewinnt das bekannte Wort seinen vollen, tiefen Sinn, daß alle Erkenntnis, wenn sie auch mit der Erfahrung anhebt, so doch nicht eben alle aus ihr entspringt. Jede Erfahrungserkenntnis ist vielmehr ein Nachbilden einer ursprünglichen, vorbildlichen Verknüpfung; die Gültigkeit jeder empirischen Synthese im Denkkontakt eines empirischen Subjekts ist bedingt durch eine ursprüngliche transzendente Verknüpfung, in der jene vorgebildet ist. So sind die Kategorien nicht allein psychologisch als Formen „unseres Bewußtseins“, sondern transzendentallogisch als die Regeln der ursprünglichen Verknüpfung (*synthesis a priori*) zu verstehen, und darauf beruht gerade ihre erkenntnisbegründende Funktion, daß in ihnen die Objektivität unseres Wissens gewährleistet ist. Andernfalls würde ja die kopernikanische Wendung nicht zum transzendentalen, sondern lediglich zu einem subjektiven Idealismus führen. Der „uns gegebene“ Stoff ist also nur für uns, d. h. für die empirischen Subjekte, ein ichfremder; wir müssen ihn uns erst durch unsere synthetisierende Tätigkeit zu eigen machen; aber wir könnten dies garnicht, wenn er nicht ursprünglich ichbedingt wäre. Denn wie sollte das „Material“ der Erfahrung sonst synthetisierbar sein, in die Formen unseres Bewußtseins eingehen können?

Kroner hat diese Gedanken auf den Ausdruck gebracht¹⁾, daß der Gegenstand dem empirischen Bewußtsein zwar transzendent, dem transzendentalen aber immanent sei. „Erfahrung ist möglich, weil das Erfahrbare nicht eine dem Subjekt schlechthin fremd gegenüber tretende, außerhalb, jenseits jedes Bewußtseins befindliche Welt ist, sondern weil diese Welt, insofern sie für das Erkennen Objektivität besitzt, nur als bewußtseinsimmanent, als subjektiv bedingt gedacht werden kann. Das Seiende ist, erkenntnistheoretisch begriffen, vom transzendentalen Ich abhängig, es unterliegt der Bedingung, in einem Ich objektiv verknüpft zu sein, es ist ein Seiendes nur, sofern ihm ein Ich zugrunde liegt“²⁾. Das empirisch erkennende Ich und das ihm Entgegenstehende, sein „Gegenstand“, sind beide bedingt durch das transzendente Ich,

¹⁾ Bd. I., S. 61.

²⁾ Kroner I, S. 68.

das das Wesen, die Ichheit des empirischen Ich ausmacht; in ihm als dem ursprünglichen schöpferischen Grunde sind die Gegensätze von Form und Stoff, Verstand und Gegenstand in ursprünglicher synthetischer Einheit verbunden.

Indessen hat Kant diese Gedanken nicht durchgeführt. Er reflektiert zu sehr auf das Erkennen des empirischen Subjekts, zu wenig auf dessen Bedingtheit durch die ursprüngliche transzendente Einheit, um seinen idealistischen Gedanken bereits voll auswerten zu können. Die transzendentallogische Frage nach den objektiven Bedingungen gültiger Erkenntnis vermengt er wieder mit der psychologischen nach der subjektiven Beschaffenheit „unseres“ Erkenntnisvermögens¹⁾. So bleibt er dabei stehen, die Ichfremdheit, die „Gegebenheit“ des durch die Sinnlichkeit vermittelten „Stoffs“ der Erkenntnis als eine absolute, und nicht nur als eine relative in Bezug auf das empirische Subjekt zu betrachten. „Unser“ Verstand erkennt die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern wie sie ihm vermittelt der Sinnlichkeit erscheinen. Kant unterscheidet von unserem diskursiven einen möglichen intuitiven Verstand, eine „intellektuelle Anschauung“ oder einen „anschauenden Verstand“²⁾, der nicht auf ein ihm gegebenes Material eingeschränkt wäre, sondern der sich seinen Gegenstand selbst geben und so die Dinge erkennen würde, wie sie an sich und nicht nur wie sie für ihn wären, weil sie keinen von ihm abgelösten Bestand hätten. „Unser“ Verstand aber erkennt nur Erscheinungen, weil er der Anschauung bedarf, „die darum sinnlich heißt, weil sie nicht ursprünglich, d. i. eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird (und die, soviel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann) sondern von dem Dasein des Objekts abhängig, mithin nur dadurch, daß die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts durch dasselbe affiziert wird, möglich ist“³⁾. Die Materie, die die Sinnlichkeit „affiziert“, bleibt

¹⁾ Das zeigt sich vor allem in der „transz. Doktrin der Urteilskraft“. Auf die Frage, „wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können“ (S. 183), gibt Kant hier statt der transzendentallogischen Auflösung, die in dem Gedanken der ursprünglichen Verknüpfung und Bezogenheit von „Form“ und „Stoff“ zu finden gewesen wäre, eine psychologische indem er die produktive Einbildungskraft, ein „Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen“ (S. 165), einführt und daraus den Schematismus ableitet.

²⁾ Kr. r. V. S. 102, 105, 153.

³⁾ S. 104.

ein dem Verstande gegenüber Selbständiges, ihm Fremdes; weil sie aber nicht vom Verstand abhängig, sondern unabhängig von ihm „an sich“ etwas ist, darum bleibt sie für den Verstand Erscheinung. Hinter der Erscheinung verbirgt sich, uns unerkennbar, ein Ansich, das Noumenon als der gänzlich unbestimmte Gedanke von etwas überhaupt — ein Grenzbegriff der Erkenntnis, der, da er von einem wirklichen Gegenstand nichts aussagt, nur in negativer Bedeutung gebraucht werden darf¹⁾ — nicht aber in der positiven als eines wirklich existierenden Gegenstandes.

Dieser phänomenalistische Gedankengang beeinträchtigt den idealistischen Grundgedanken, den Kant im Begriffe der transzendentalen Einheit der Apperzeption gefunden hatte. „Die Stellung des Ich bleibt erschüttert“, sagt Kroner²⁾. „Nur eine Welt von Erscheinungen findet ihren Grund im Ich. Jenseits ihrer aber erhebt sich eine nicht nur dem menschlichen Erkennen unzugängliche, durch die Schranken von Raum und Zeit von ihm verschiedene, sondern eine auch von dem reinen Verstande nicht mehr bedingte, eine unbedingte Welt von Dingen an sich.“ Wohl will Kant zunächst den „positiven Gebrauch“ des Begriffs eines Noumenon als eines intelligiblen Dinges an sich ausschließen. Darin kann man noch den Versuch eines Festhaltens an der idealistischen Grundlage erblicken. Aber in der Folge bedient er sich — in der transzendentalen Dialektik — doch selbst dieses Begriffs und gibt damit wieder der realistischen Vorstellung des selbständigen Bestehens abgelöster, vom Ich unabhängiger Dinge Raum. Die Gegensätzlichkeit von Subjekt und Objekt wird so nicht wahrhaft überwunden, indem sie in das Subjekt selbst hineinverlegt, dieses als das Bedingende des Objekts erkannt wird, sondern sie erneuert sich in der von Icheinheit und Ding an sich. Die Icheinheit wird in dieser Gegensätzlichkeit zur leeren Form, sie verflüchtigt sich fast zu einer Abstraktion, zur bestimmungslosen Identität. Icheinheit und Ding an sich stehen sich gegenüber wie Form an sich und Inhalt an sich. Statt ursprünglicher Bezogenheit im Gedanken der Ichheit als der Totalität, des tätigen Grundes der Wirklichkeit erhalten wir so die bestimmungslose Identität und den beziehungslosen Unterschied — die Grundbegriffe

¹⁾ Vgl. Kr. r. V. S. 284 ff.

²⁾ Kroner I S. 107.

des Realismus. So erkennen wir schon hier, was wir weiterhin immer wieder sehen werden, die Doppelseitigkeit der kantischen Philosophie: der Realismus in Gestalt des Phänomenalismus ringt in ihr mit dem Idealismus, der sich Bahn brechen will, ohne doch die realistischen und phänomenalistischen Umhüllungen abstreifen zu können. Deshalb ist Kant zugleich ein Ende und ein Anfang; er steht am Ende der ontologischen Metaphysik und am Anfang des Idealismus. Deshalb kann man aber auch nicht bei ihm stehen bleiben: der Weg von ihm führt rückwärts zu einem „kritisch vertieften“ Realismus, Empirismus und Positivismus¹⁾, oder vorwärts zum Idealismus.

II.

Der zweite große Schritt auf dem Wege zum Idealismus ist Kants Ideenlehre. Durch sie will er der Metaphysik den neuen Weg weisen. Unter Metaphysik versteht Kant ja Erkenntnis aus reinen Begriffen, die nicht an die Formen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) und ihr Material gebunden ist, mithin alle mögliche Erfahrung übersteigt. Solcher Erkenntnis ist aber der Verstand unfähig, da seine Kategorien durch den „Schematismus“ auf die Anschauung „restringuiert“ sind — da er nur der eine, formale Bestandteil der Erkenntnis ist und aus sich selbst nie zum Inhalt kommt. Synthetische Urteile a priori sind daher nur insoweit gültig, als sie sich auf Gegenstände möglicher Wahrnehmungen, mithin auf Erscheinungen beziehen. Die Zulässigkeit der ontologischen Verstandesmetaphysik, welche aus logischen Begriffen auf reale Existenz, auf „Dinge an sich“, glaubte schließen zu können, ist damit verneint.

Aber Kant bleibt bei diesem negativen Ergebnis nicht etwa stehen. Alle Erfahrung begründet sich für ihn letztlich doch in einem Metaphysischen, alles Bedingte in einem Unbedingten, alles Mannigfache in einer letzten ursprünglichen Einheit. Solche ursprünglichen, unbedingten Einheiten nennt Kant Ideen, und das „Vermögen“, sie uns bewußt zu machen — sie zu „vernehmen“! — die Vernunft. Die Vernunftbegriffe oder Ideen haben vor den

¹⁾ Dahin gehören alle Philosophen, die die Philosophie auf die formalen Bedingungen des Denkens, auf eine realistisch oder phänomenalistisch verstandene Erkenntnistheorie, oder auf Psychologie oder auf eine Vermischung von beiden beschränken wollen.

Verstandesbegriffen voraus, daß ihr Gebrauch nicht auf sinnliche Wahrnehmungen eingeschränkt ist; aber eben deshalb können sie auch nie, wie jene, auf Objekte bezogen werden, Gegenstände konstituieren und unsere Erkenntnis erweitern. Sie beziehen sich nicht auf einzelne Gegenstände, sondern auf den Verstandesgebrauch im allgemeinen, „um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat und die darauf hinausgeht, alle Verstandeshandlungen in Ansehung eines jeden Gegenstandes in ein absolutes Ganzes zusammen zu fassen“¹⁾. So sind die Ideen in Ansehung des theoretischen Gebrauchs nur regulativ, nicht konstitutiv; d. h. sie dienen nur dazu, Gegenstände der Erkenntnis nach obersten Gesichtspunkten der Einheit zu ordnen, nicht aber, Gegenstände selbst zu erkennen. Der Irrtum der „dogmatischen“ Metaphysik war der, daß sie den Ideen entsprechende Gegenstände annahm, auf die sie dann Kategorien wie Substanz und Kausalität anwandte. Diese Verdinglichung der Ideen nennt Kant den transzendentalen Schein, und in der transzendentalen Dialektik unternimmt er es, diesen falschen Schein aufzuzeigen. Der falsche Gebrauch der Ideen führt ihn aber auf den richtigen, damit auf die Grundlagen und Methoden der künftigen Metaphysik: die transzendente Methodenlehre. Während die Ideen hinsichtlich des theoretischen Vernunftgebrauchs nur regulativ sind, sind sie hinsichtlich des praktischen konstitutiv, ermöglichen diesen, indem sie ihm als „ursprüngliche, zum wenigsten einschränkende Bedingung zur Regel dienen“²⁾. Ist somit nach Kants Ansicht von den Ideen keine eigentliche Erkenntnis möglich, weil Erkenntnis für Kant — darin zeigt sich wieder der realistische Rückstand — gleichbedeutend ist mit gegenständlicher Erkenntnis, Erkenntnis von Gegenständen und Gegenstandsbedingungen, so ist uns doch die Wirklichkeit der Ideen im moralischen Bewußtsein gewiß. An Stelle des theoretischen Wissens tritt so die moralische Gewißheit, der „praktische Vernunftglaube“, der nicht auf der lo-

¹⁾ Kr. r. V. S. 338.

²⁾ S. 339. — Vgl. auch S. 332, wo es heißt, daß hinsichtlich der Prinzipien der Sittlichkeit, der Gesetzgebung und Religion „die Ideen die Erfahrung selbst (des Guten) allererst möglich machen, obzwar niemals völlig darin ausgedrückt werden können“. — Kant kennt also nicht, wie der sog. Neukantianismus behauptet, nur eine regulative, sondern auch eine konstitutive Bedeutung der Idee. Vgl. dazu Bauch, D. Idee S. 94 und Binder S. 257.

gischen Einsicht, sondern auf der moralischen Gesinnung beruht, die ebensosehr eine, wenn auch andersartige objektive Gültigkeit in Anspruch nimmt wie jene. „Das heißt: Der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, ebenso wenig besorge ich, daß mir der erste jemals entrisen werden könnte“¹⁾.

Der transzendente Vernunftbegriff, die Idee, geht auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen, d. i. das schlechthin Unbedingte; nämlich entweder auf die unbedingte Einheit des denkenden Subjekts, oder auf die unbedingte Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung oder auf die unbedingte Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt²⁾ — Seele, Welt und Gott. Solche unbedingte Einheit ist unserem Denken nun niemals gegeben, sondern immer aufgegeben; wir sollen zu jedem Bedingten die Bedingung suchen, ohne jemals in diesem regressus aufzuhören. So ist die Idee eine theoretische Maxime; das Gebot, unaufhörlich den gegebenen Stoff synthetisch zu verknüpfen³⁾. Wir können und sollen diesem Gebot zwar immer nachkommen, aber wir können es niemals erfüllen; wir sollen immer danach streben, alles Mannigfache auf eine letzte synthetische Einheit zurückzuführen, ohne doch diese je wirklich erreichen zu können: „Die Vernunftidee wird also nur der regressiven Synthesis in der Reihe der Bedingungen eine Regel vorschreiben, nach welcher sie vom Bedingten, vermittelt aller einander untergeordneten Bedingungen, zum Unbedingten fortgeht, obgleich dieses niemals erreicht wird. Denn das Schlechthin-unbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen“⁴⁾.

Indessen wird das Unbedingte doch nur deshalb in der Erfahrung nicht angetroffen, weil es in der aller Erfahrung vorhergehenden Einheit der Apperzeption liegt, weil es die Erfahrung erst begründet. Obgleich Kant die Idee als das alles Bedingte in ursprünglicher Einheit verbindende Unbedingte, als Totalität begreift, kann er sich doch von der realistischen Vorstellung nicht ganz freimachen, den Ideen müßten, um ihre „objektive Realität“

¹⁾ Kr. r. V. S. 683.

²⁾ S. 343.

³⁾ Vgl. die Formulierung des „theoretischen Imperativs“ bei Binder S. 76.

⁴⁾ Kr. r. V. S. 452,

zu sichern, Dinge zu Grunde liegen. Die Zweideutigkeit des Begriffs „objektive Realität“ birgt hier das realistische Mißverständnis in sich. „Objektive Realität“ bedeutet danach sowohl Gültigkeit wie Gegenständlichkeit. Indem Kant den Ideen den gegenständlichen Charakter abspricht, indem er einsieht, daß sie weder Gegenstände sind, noch, wie die Kategorien, einzelne Gegenstände „konstituieren“, glaubt er, ihnen auch den Charakter einer objektiv-gültigen Erkenntnis absprechen zu müssen. Die Idee hat so nur den Wert einer Maxime für den Verstandesgebrauch und eines heuristischen Prinzips; sie hat „objektive Gültigkeit, aber auf unbestimmte Art“¹⁾. Kant bedenkt hier nicht, daß „objektiv“ für ihn ja gerade soviel bedeutet wie „notwendig bestimmt“; das Unbestimmte ist das Ungeordnete, das durch die Synthesis geordnet, zum Objekt vereinigt und dadurch „objektiv bestimmt“ wird. Die Idee als das schlechthin Bestimmende, Einheit und „Objektivität“ ermöglichende kann deshalb nicht das leere unbestimmte Etwas — was ja auch das „Ding an sich“ ist —, sondern sie muß als bestimmend durch sich selbst bestimmt sein. Das durch sich selbst Bestimmte ist eben das Unbedingte, nicht von anderem Abhängige; dasjenige, an dem nicht mehr Form und Inhalt unterschieden werden können, in dem sie eins geworden sind. Die Erkenntnis dieser Idee ist zwar dem Verstande, der mit seinen formalen, endlichen und daher ergänzungsbedürftigen Kategorien auf die Dinge, auf Bedingtes eingeschränkt ist, nicht möglich; sie ist das Werk der sich selbst erkennenden Vernunft, die in ihnen sich selbst als die ursprüngliche Einheit ihrer selbst (als Verstand) und der Gegenstände der Erfahrung denkt. Diese ursprüngliche, übergreifende Einheit ist die Totalität, von der die einseitige, leere, formale und unbestimmte Einheit, die abstrakte Identität, streng zu scheiden ist. Diese Unterscheidung ist grundlegend für den Idealismus; es ist seine wichtigste Einsicht, daß das Unbedingte nicht das losgelöste Absolute, das unbestimmte Etwas, sondern gerade der Inbegriff des Bestimmten, die Totalität ist²⁾. Kant bleibt auch hier noch auf halbem Wege stehen³⁾. Er sieht nicht,

¹⁾ S. 575.

²⁾ Vgl. hierzu Kroner S. 126 ff. (Die Idee als Totalität). Kroner kennzeichnet die Totalität als „Das Einheit gewordene Mannigfaltige, der Form gewordene Inhalt“.

³⁾ Vgl. Kroner S. 136 ff.: „Der Gedanke der Selbsterkenntnis gelangt

daß der Idee, gerade weil sie Idee ist, weil sie das Ganze aller Gegenstände in ursprünglicher Einheit zusammenfaßt, kein Gegenstand entsprechen kann, daß das Unbedingte aufhören würde, das Unbedingte zu sein, wenn es als ein Ding gedacht werden könnte, daß die „Objektivität“ der Idee gerade nicht in ihrem gegenständlichen, sondern in ihrem übergegenständlichen Charakter liegt.

In der Verdinglichung der Ideen erblickt Kant mit Recht den Grundfehler aller realistischen Metaphysik. Sie ergibt den transzendenten Schein. So beruht der „Paralogismus der Vernunft“ — die Auffassung der Seele als einfacher Substanz — darauf, daß die unbedingte Icheinheit, die Einheit der transzendentalen Apperzeption als ein Gegebenes angesehen wird und darauf die Kategorien der Substanz u. a. angewandt werden, welche der Idee der Icheinheit Realität, Gegenständlichkeit verleihen sollen. „Die Einheit des Bewußtseins, welche den Kategorien zum Grunde liegt, wird hier für Anschauung des Subjekts als Objekt genommen und darauf die Kategorie der Substanz angewandt. Sie ist aber nur die Einheit im Denken, wodurch allein kein Objekt gegeben wird, worauf also die Kategorie der Substanz, als die jederzeit gegebene Anschauung voraussetzt, nicht angewandt, mithin dieses Subjekt gar nicht erkannt werden kann. Das Subjekt der Kategorien kann also dadurch, daß es diese denkt, nicht von sich selbst als einem Objekte der Kategorien einen Begriff bekommen; denn um diese zu denken, muß es sein reines Selbstbewußtsein, welches doch hat erklärt werden sollen, zum Grunde legen“¹⁾.

Daraus, daß die unbedingte Einheit der Erscheinungen, die Welt, als ein Gegebenes und als ein Ding betrachtet wird, entspringen die Antinomien der reinen Vernunft. Jede dieser gegensätzlichen Behauptungen ist der Vernunft natürlich und notwendig, solange sie daran festhält, Ideen für Dinge zu nehmen. Das Weltganze ist nicht ein Ding, sondern eine Idee, der Gedanke „von einer möglichen Erfahrung in ihrer absoluten Vollständigkeit“²⁾. Dieses Ganze aller möglichen Erfahrungen ist aber niemals in einer Anschauung gegeben, sondern immer nur dem Denken aufgegeben. Die Welt als der Inbegriff aller Erscheinungen ist daher weder

bei Kant zu keinem vollen Siege; so bleibt die Bestimmung der Vernunft eine schwankende“.

¹⁾ Kr. r. V. S. 865.

²⁾ S. 442.

ein endliches noch ein endloses Ding, ein Gegenstand im Sinne Kants, sondern eine für das Denken unendliche Aufgabe. Ebenso verhält es sich anderseits auch mit der Teilbarkeit der Dinge: die Teile sind nicht gegeben, sondern aufgegeben. Jeder Körper „ist also ins Unendliche teilbar, ohne doch darum aus unendlich viel Teilen zu bestehen“ ¹⁾. Der kleinste, selbst nicht weiter teilbare Teil ist also eine regulative Idee und kann in der Erfahrung niemals angetroffen werden — wodurch die rohe Vorstellung des materialistischen Atomismus überwunden ist.

Eine besondere Betrachtung erfordert für unsere Zwecke die dritte Antinomie, die von der Freiheit und Naturkausalität handelt. Die transzendente Idee der Freiheit besagt die absolute Spontaneität der Handlung und ist der Grund der Imputabilität derselben ²⁾, eine „absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen“ ³⁾. Der Annahme eines solchen Vermögens widerspricht das Kausalgesetz, nach dem alles, was ist, nach einer Regel in der Zeit notwendig verknüpft ist; jede Ursache setzt daher wieder eine andere Ursache voraus, und eine absolute Spontaneität irgendeiner Ursache kann nicht zugelassen werden. Diesem deterministischen Argument tritt das indeterministische gegenüber, daß es dann niemals einen ersten Anfang in der Reihe der Ursachen, mithin keine Vollständigkeit derselben geben würde. „Nun besteht aber eben darin das Gesetz der Natur, daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe. Also widerspricht der Satz, als wenn alle Kausalität nur nach Naturgesetzen möglich sei, sich selbst in seiner unbeschränkten Allgemeinheit, und diese kann also nicht als die einzige angenommen werden“ ⁴⁾.

Die Auflösung dieser Antinomie geschieht bei Kant ganz phänomenalistisch. Das Kausalgesetz gilt nur für Erscheinungen, nicht für Dinge an sich, da es ja eine Regel der Aufeinanderfolge in der Zeit ist. „Dinge an sich“ können daher wohl als frei gedacht werden, und da die Kategorien nur durch den Schematismus auf die Sinnlichkeit „restringuiert“ sind, „an sich“ aber auch unabhängig von Zeit und Raum gelten — nur eben keine gegen-

¹⁾ S. 463.

²⁾ S. 406.

³⁾ S. 404/06.

⁴⁾ S. 404.

ständliche Erkenntnis erzeugen — so hält sich Kant für berechtigt, den „Dingen an sich“ Kausalität bezüglich der Erscheinungen beizulegen. „Eine solche intelligible Ursache aber wird in Ansehung ihrer Kausalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Sie ist also samt ihrer Kausalität außer der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden“¹⁾.

Ein Wesen, das einerseits Erscheinung und als solches kausal bedingt, anderseits aber intelligibel und insofern frei wäre, würde einen empirischen und einen intelligiblen Charakter haben, von denen wir zwar nur den ersteren wahrnehmen könnten, ihn aber als in letzterem gegründet denken müßten. Der Mensch nun erkennt sich durch sein reines Selbstbewußtsein als Subjekt, als das aller Wahrnehmung und sinnlich bedingten Erfahrung Entzogene und sie erst Ermöglichende, oder, wie Kant es nun wieder phänomenalistisch ausdrückt, als „intelligibler Gegenstand“, nämlich als Verstand und Vernunft. „Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption, — — und ist sich selbst freilich eines- teils Phänomen, anderenteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft“²⁾. — „Bisweilen aber finden wir, oder glauben wenigstens zu finden, daß die Ideen der Vernunft wirklich Kausalität in Ansehung der Handlungen des Menschen, als Erscheinungen, bewiesen haben, und daß sie darum geschehen sind, nicht weil sie durch empirische Ursachen, nein, sondern weil sie durch Gründe der Vernunft bestimmt waren“. So ist der Mensch allein berechtigt, sich außer dem empirischen noch einen intelligiblen Charakter zuzuschreiben. Der empirische Charakter aber ist „im intelligiblen Charakter“ bestimmt³⁾. „Die Vernunft ist also die beharrliche Bedingung aller

¹⁾ S. 472.

²⁾ S. 479.

³⁾ S. 482.

willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint. Jedem derselben ist im empirischen Charakter des Menschen vorher bestimmt, ehe noch als sie geschieht. In Ansehung des intelligiblen Charakters, wovon jener nur das sinnliche Schema ist, gilt kein Vorher oder Nachher, und jede Handlung, unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit anderen Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt — —¹⁾. Daher muß man jede Handlung in Ansehung des empirischen Charakters zwar als bedingt, in Ansehung der Vernunft aber als frei ansehen und sie dem Täter als seine eigene zurechnen.

Gegen diese Ausführungen erheben sich die schwersten Bedenken. Abgesehen von der Frage, wie wir uns eine zeitlose Kausalität denken können, die in die Zeit hineinwirkt, ist vor allem die phänomenalistisch gedachte Hypostasierung des zunächst nur als negativer Grenzbegriff der Erkenntnis zugelassenen Noumen zu einem Ding an sich, einem „intelligiblen Gegenstand“, zu beanstanden. Ein „intelligibler Gegenstand“ ist ein Widerspruch in sich. Denn „Gegenstand“ bezeichnet das dem Subjekt Entgegenstehende; am allerwenigsten kann daher das Subjekt selbst ein Gegenstand sein. Der Gegenstand besteht seinem Begriffe nach nicht an sich, sondern immer nur für ein Bewußtsein, dem er gegenständlich wird; nun soll das Intelligible gerade das sein, was uns nicht gegenständlich werden kann; dem transzendentalen Bewußtsein aber kann es nicht gegenständlich sein, weil in diesem der Gegensatz von Verstand und Gegenstand wegfällt, weil ihm nichts entgegensteht, sondern in ihm alles zur Einheit verbunden ist²⁾. Gegenständlichkeit, Dinghaftigkeit ist gerade das Kennzeichen der Erscheinungswelt; alles Gegenständliche ist bedingt, weil es nicht „an sich“, sondern nur für das Bewußtsein besteht, dem es gegenständlich wird; unbedingt, frei kann nur sein, was durch sich selbst besteht — das Subjekt, in dem sich alle Gegenständlichkeit ja erst begründet.

Das aber ist die unvergängliche Wahrheit an Kants Lehre vom intelligiblen Charakter, daß hier die Einheit des Selbstbewußtseins, die Ichheit als der letzte Grund erscheint, der uns

¹⁾ S. 483.

²⁾ Vgl. Kroner I, S. 109.

berechtigt, den Menschen als frei zu betrachten. In seiner Ichheit, seiner Vernünftigkeit liegt des Menschen Freiheit beschlossen. Er ist frei, weil er Subjekt und Vernunftwesen ist. „Sie, die Vernunft, ist allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerlei, selbst aber ist sie nicht in der Zeit und gerät etwa in einen neuen Zustand, darin sie vorher nicht war; sie ist bestimmend, aber nicht bestimmbar in Ansehung desselben“¹⁾. So wird der Idealismus sagen: in der Einheit unseres Selbstbewußtseins erkennen wir uns nicht als ein besonderer „intelligibler Gegenstand“, als ein Objekt mit der „Eigenschaft“ der Freiheit, sondern als das alle Gegenständlichkeit bedingende Subjekt, als Ichheit und Vernunft, als Spontaneität und Totalität. Freiheit bedeutet uns nicht die leere Unbestimmtheit, wie den realistisch denkenden Indeterministen, sondern ursprüngliche und tätige Einheit und Ganzheit der Vernunft, die in Ansehung alles Mannigfachen bestimmend, aber nicht von ihm bestimmt ist. Freiheit bezeichnet den ursprünglichen, spontanen, wie Einheit den synthetischen Charakter des Subjekts. Einheit (Totalität) und Freiheit (Unbedingtheit) sind im Begriffe des spontanen Ich unabtrennbar verbunden. Gerade soweit das Naturwesen „Mensch“ Vernunftwesen, Subjekt ist, soweit ist es auch frei. Wie die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit durch die Einheit des Bewußtseins, so ist alle Notwendigkeit durch Freiheit bedingt; die Kategorie der Kausalität ist ja selbst nur eine Funktion dieser unbedingten Einheit und setzt somit die Freiheit voraus²⁾. Ebenso wenig wie seine Vernünftigkeit, kann der Mensch seine Freiheit verleugnen; sie ist die transzendente Bedingung seiner Möglichkeit als Subjekt, und insofern konstitutiv; sie ist ihm, um sie zur Wirklichkeit zu gestalten, aufzugeben, und insofern regulativ. Sie ist es, die ihn zum Subjekt und Geist macht, und auf der seine Verantwortlichkeit beruht.

§ 2. Freiheit und Autonomie.

Die wichtigsten Grundgedanken des Idealismus — Subjekt, Ganzheit, Freiheit, Idee, Vernunft — haben wir bereits in der Kritik der reinen Vernunft gefunden. Wir können uns daher bei

¹⁾ Kr. r. V. S. 485.

²⁾ So nennt Brunstäd — Idee der Religion S. 113 — die Freiheit den „Grund der Möglichkeit der Notwendigkeit selbst“.

Larenz, Hegels Zurechnungslehre.

der Darstellung des idealistischen Gehalts der beiden anderen kritischen Werke wesentlich kürzer fassen. Sie enthalten eine im Grunde in den Gedankengängen der Kritik der reinen Vernunft schon angelegte Erweiterung des kritischen Grundgedankens auf Ethik, Aesthetik und Teleologie.

Die Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft behandelte die Frage, wie reine Vernunft, ohne Vermittlung der Sinnlichkeit, gültige Erkenntnis hervorbringen könne, wie synthetische Urteile a priori möglich seien. Kants Ergebnis war dies, daß unsere Vernunft, wenn sie die Grenzen aller möglichen Erfahrung überschreite, nur auf regulative Prinzipien der Einheit für den Verstandesgebrauch führe, denen aber der konstitutive Gebrauch, die Gegenständlichkeit fehlte und deren „objektive Realität“ daher für Kant problematisch blieb. Die Kritik der praktischen Vernunft behandelt nun die Frage, wie reine Vernunft, ohne Einmischung sinnlich-empirischer Antriebe den Willen bestimmen könne, wie reine Vernunft praktisch werden könne. Sie soll untersuchen, „ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund desselben sein könne?“¹⁾.

Die Kritik der praktischen Vernunft fragt somit nach den Bedingungen der Möglichkeit des vernünftigen, des sittlich-gültigen Wollens. Wie die Kritik der theoretischen Vernunft von der Erfahrung einer gegenständlichen Welt als von einem unbestrittenen und unbestreitbaren Faktum ausging, um nach den transzendentalen Bedingungen derselben zu fragen, so geht die Kritik der praktischen Vernunft von der im Gewissen erlebten moralischen Forderung, dem Sittengesetz als einem Faktum aus, das ebenso unzweifelhaft ist wie jene. So wie sich als die oberste Bedingung der Erkenntnis die Einheit des denkenden Subjekts ergab, so ergibt sich als die oberste Bedingung des sittlichen Wollens die Freiheit des wollenden Subjekts. Das ist die Vollendung der transzendentalen Selbstbesinnung nach der Seite der Ethik. „Die objektive Realität eines reinen Willens oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetz a priori gleichsam durch ein Faktum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich

¹⁾ Kr. pr. V. S. 18.

nicht auf empirischen Prinzipien beruht. Im Begriffe eines Willens aber ist der Begriff der Kausalität schon enthalten, mithin in dem eines reinen Willens der Begriff einer Kausalität mit Freiheit...¹⁾ Die Freiheit ist die „ratio essendi“ des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die „ratio cognoscendi“ der Freiheit²⁾. „Wie nun dieses Bewußtsein der moralischen Gesetze oder, welches einerlei ist, das der Freiheit möglich sei, läßt sich nicht weiter erklären, nur die Zulässigkeit derselben in der theoretischen Kritik gar wohl verteidigen“³⁾. Dort aber konnte Kant die Idee der Freiheit „nicht realisieren, d. h. sie nicht in Erkenntnis eines so handelnden Wesens, auch nur bloß seiner Möglichkeit nach verwandeln. Diesen leeren Platz füllt nun reine praktische Vernunft durch ein bestimmtes Gesetz der Kausalität in einer intelligiblen Welt (durch Freiheit), nämlich durch das moralische Gesetz aus. Hierdurch wächst nun zwar der spekulativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts zu, aber doch in Ansehung der Sicherung ihres problematischen Begriffs der Freiheit, welchem hier objektive und obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte Realität verschafft wird“⁴⁾.

Die Freiheit ist nicht eine empirisch-psychologische Eigenschaft, sondern „ein transzendentes Prädikat der Kausalität eines Wesens, das zur Sinnenwelt gehört“. Sie konstituiert die Persönlichkeit als ein moralisches Wesen. Wie aber unser Verstand die Regel, das Gesetz seines Denkens vom transzendentalen Verstand empfängt, in dem er gegründet ist, so erlebt auch unsere praktische Vernunft, unser moralisches Bewußtsein im moralischen Sollen seine transzendente Bedingtheit. Das Wesen des Ich ist die Vernunft; das Sittengesetz ist daher dem Ich kein fremdes, äußerliches Gesetz, sondern in ihm selbst gegründet, in seiner Ichheit und Vernünftigkeit. Das ist der Gedanke der Autonomie.

Kant stellt die Ethik ganz auf die Innerlichkeit des Gewissens. Nur was in solcher Innerlichkeit erfahren ist, in der das Ich sich eins weiß mit dem Gesetz, in der es Ichheit, Vernünftigkeit ist, verdient den Namen des Sittlich-Guten. Nicht, daß eine Handlung dem Gesetze gemäß, sondern daß sie um des Gesetzes willen ge-

¹⁾ Kr. pr. V. S. 72.

²⁾ S. 4 Anm.

³⁾ S. 60.

⁴⁾ S. 64.

schehen, daß sie aus unbedingter Vernunftseinheit erwachsen ist, macht ihren sittlichen Wert aus. Aller Eudämonismus wird aus der Ethik verwiesen. Nicht um dieses oder jenes beschränkten Vorteils wegen, aus den sinnlichen Gefühlen der Lust oder Unlust, sondern aus dem Gebot der Vernunft muß die sittliche Handlung entspringen; nicht der Zweck, sondern die Gesinnung entscheidet über den Wert der Tat. Insofern ist Kants Ethik „formal“ und muß jede auf die Autonomie des Gewissens gegründete Ethik „formal“ sein: nicht, daß sie um dieses oder jenes „guten Zwecks“ willen geschehen sei, macht eine Handlung zur pflichtmäßigen, sondern daß sie um der Pflicht willen geschehen.

Nichts wäre aber verkehrter, als Kants Ethik als eine „subjektivistische“ zu bezeichnen. Denn in der Innerlichkeit des Gewissens, in dem, was uns erst zum eigenen Subjekt macht, da erleben wir gerade das, was mehr ist als jedes empirische Subjekt: die unbedingte Einheit, in der wir gegründet sind. Sie ist für uns Gesetz, und indem wir als autonome Persönlichkeiten dieses Gesetz als unser eigenes, weil unsere Persönlichkeit konstituierendes, als das Gesetz unserer selbst erleben, wissen wir uns ebenso als Persönlichkeit wie als Glied einer Gewissensgemeinschaft, als, wie Kant sagt, „unserer eigenen, und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen.“ In der Autonomie erfährt das empirische Subjekt seine Gliedschaft an der unbedingten Totalität der Vernunft; „das moralische Wollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibeln Welt und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als er (der sittlich handelnde Mensch) sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet“¹⁾. Der Gedanke der Autonomie ist also nur dialektisch zu verstehen, er bedeutet, recht verstanden, die Überwindung des Gegensatzes von allgemeinem Vernunftgesetz und besonderem Subjekt²⁾, die Einheit des subjektiven und des objektiven Willens, die transpersonale Bedingtheit der Person.

Aber genau wie Kant in der theoretischen Philosophie den Gedanken der unbedingten Vernunftseinheit nicht durchführte, da

¹⁾ Grdlg. zur Met. d. Sitten S. 84. Eingeklammerter Zusatz vom Verf.

²⁾ So sagt M. Wundt, a. a. O. S. 312: „In der Form des kateg. Imperativs ist die Synthesis zwischen dem besonderen Willen und dem allgemeinen Willen enthalten. — — In dem Begriff der Autonomie ist diese Synthesis enthalten, die Synthesis zwischen dem Selbst und dem Gesetze“.

er sie sich realistisch-phänomenalistisch nicht anders als einen intelligiblen Gegenstand denken konnte, so ergeht es ihm nun auch hier. Die autonome Persönlichkeit wird ihm zum intelligibeln Gegenstand und Glied einer intelligibeln Welt, die er als eine zweite übersinnliche Natur denkt, als eine „Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft“¹⁾. Die Freiheit kommt dem Ich nun, wie schon in der Kritik der reinen Vernunft, nicht als empirischem Subjekt, sondern als einem intelligiblen Gegenstand zu, von dem jenes das Schema oder Abbild ist. Damit wird das intelligible Ich, das Subjekt der Freiheit, aber dem empirischen entrückt, als ob es sich hierbei um zwei verschiedene Subjekte handelte; die Freiheit wird aus der empirischen Welt verwiesen und in eine intelligible verlegt. Es wird Kant nicht bewußt, daß das intelligible Ich nicht ein vom empirischen Ich verschiedenes Ich ist, sondern die transzendente Bedingung seiner Möglichkeit, die Ichheit, und die Freiheit nicht eine besondere Kausalität eines übersinnlichen Wesens, sondern die transzendente Bedingung der Möglichkeit des empirischen Willens selbst. „Es wird kein Versuch gemacht“, sagt Kroner²⁾, „die Identität des empirischen Willens (der als Wille einem Ich, einem Bewußtsein und also nicht nur der Natur angehört) mit dem reinen Willen prinzipiell zu begreifen“. So kommt es auch hier zu keiner reinen Durchführung des transzendentalen Gedankens; es bleibt auch hier den Nachfolgern überlassen, den Idealismus von der phänomenalistischen Umhüllung zu befreien³⁾.

Drei idealistische Ansätze haben wir bis hierher kennen gelernt: Die transzendente Einheit der Apperzeption, die Icheinheit als oberste Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis und der Gegenstände der Erkenntnis; die Ideenlehre, die unbedingte Totalität der Vernunft, und die Freiheit und Autonomie des Subjekts, in

¹⁾ Kr. pr. V. S. 57. Vgl. auch Grdlg. z. Met. d. Sitten, S. 65.

²⁾ Bd. I, S. 198.

³⁾ Trefflich kennzeichnet Hegel die Größe und den Mangel der prakt. Philosophie Kants im Naturrechts-Aufsatz S. 358: „Jene erste Seite, nach welcher das Wesen des Rechts und der Pflicht — und das Wesen des denkenden und wollenden Subjekts schlechthin eins sind, ist . . . die große Seite der Kantischen und Fichteschen Philosophie. Aber sie ist diesem Einssein nicht getreu geblieben, sondern indem sie zwar dasselbe als das Wesen und als das Absolute anerkennt, setzt sie die Trennung in Eines und Vieles ebenso absolut, und eins mit gleicher Würde neben das andere“.

der es sich als Persönlichkeit und Glied der transpersonalen Gewissens- und Vernunftgemeinschaft, als Träger des sittlichen Wertes erlebt. Aber keiner dieser drei Gedanken gelangt bei Kant zur vollen Entfaltung. Die ursprüngliche unbedingte Icheinheit wird dadurch entwertet, daß ihr ein „unbestimmtes Etwas“, das „noumen“, gegenübergestellt wird, das nicht durch sie bedingt wird; die Idee als Vernunftprinzip, indem Kant ein ihr entsprechendes „Ding an sich“ denkt, das uns unerkennbar bleibt; die Autonomie endlich, indem sie in eine „übersinnliche Welt“ verlegt und ein schroffer Dualismus zwischen dem Menschen als intelligiblen und dem Menschen als empirischen Wesen, dem „reinen“ und dem „empirischen“ Willen gesetzt wird. Noch bleibt uns Kants drittes kritisches Hauptwerk zu betrachten übrig, das ihn näher noch als die beiden vorhergehenden an den Idealismus heranführt.

§ 3. Der Zweck.

Urteilkraft nennt Kant das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken¹⁾. Ist das Allgemeine gegeben, so ist die Urteilkraft, die das Besondere darunter subsumiert, bestimmend; „ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilkraft bloß reflektierend“. Wie kommt die Urteilkraft dazu, zu dem Besonderen ein Allgemeines zu suchen, wie ist es möglich, daß sich ein solches finden läßt; wie sind empirische Naturgesetze möglich? Diese Fragestellung führt auf die der Kritik der reinen Vernunft zurück. Dort handelte es sich für Kant aber nur um die allgemeinen Bedingungen der Erfahrung, welche er in den Kategorien auffand. Kant glaubte die Möglichkeit der Erfahrung aus einer Subsumtion des sinnlich Gegebenen unter die apriorischen Grundsätze des Verstandes erklären zu können. Die Möglichkeit dieser Subsumtion selbst blieb jedoch unklar. Nun finden wir in der Erfahrung aber nicht nur jene allgemeinen Gesetze, die der Verstand der Natur vorschreibt, sondern auch besondere, empirische Gesetze, die nicht in „unserem“ Verstande — wenn auch vielleicht in einem transzendentalen — gegründet sind. Das „Vermögen“, diese empirischen Gesetze aufzufinden, ist die reflektierende Urteilkraft, und sie bedarf dazu eines transzentalen Prinzips, d. i. einer Bedingung:

¹⁾ Kr. U. S. 15.

der Möglichkeit, solche Gesetze zu finden. Dieses Prinzip ist das der formalen Zweckmäßigkeit der Natur in Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen¹⁾, das „Gesetz der Spezifikation der Natur in Ansehung ihrer empirischen Gesetze“²⁾.

Dieser „transzendente Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnisvermögen“ ist jedoch kein konstitutives Prinzip und nicht von „objektiver Realität“, „weil er gar nichts dem Objekte (der Natur) beilegt“, sondern „nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen“, folglich „ein subjektives Prinzip (Maxime) der Urteilkraft“³⁾. Da aber das „bloß Subjektive“ für Kant — infolge der im Begriff der „objektiven Realität“ aufgezeigten realistischen Zweideutigkeit — das Zufällige ist, so erscheint ihm jene Zusammenstimmung der Natur mit unserem Erkenntnisvermögen als „ein glücklicher, unsere Absicht begünstigender Zufall“⁴⁾. „Diese Zusammenstimmung der Natur zu unserem Erkenntnisvermögen wird von der Urteilkraft, zum Behuf ihrer Reflexion über dieselbe nach ihren empirischen Gesetzen, a priori vorausgesetzt, indem sie der Verstand zugleich als objektiv zufällig anerkennt, und bloß die Urteilkraft sie der Natur als transzendente Zweckmäßigkeit (in Beziehung auf das Erkenntnisvermögen des Subjekts) beilegt“⁵⁾.

Zweck ist nach Kant, „der Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objekts enthält“⁶⁾. Zweckmäßigkeit der Natur in Ansehung unseres Verstandes bedeutet daher, daß auch die empirischen Naturgesetze in einem Verstande („wenn auch nicht dem unsrigen“) gegründet sind; d. h. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte“⁷⁾. Die Kluft, die die Kritik der reinen Vernunft zwischen dem apriori und dem aposteriori, der Form und dem Stoff, der Einheit des Verstandes und der Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen

¹⁾ S. 17 ff.

²⁾ S. 22.

³⁾ S. 21.

⁴⁾ Ebenda.

⁵⁾ S. 22.

⁶⁾ S. 17.

⁷⁾ Ebenda.

aufgerissen hatte, scheint sich hier zu schließen; nirgends scheint Kant dem Gedanken der ursprünglichen Einheit der Erkenntnis, der Bezogenheit aller ihrer Bestandteile, auch der sinnlichen Gegebenheit auf die Vernunft näher zu sein als hier. Die transzendente Zweckmäßigkeit der Natur ist der Ausdruck ihrer Vernunftbedingtheit, der „Vernünftigkeit der Wirklichkeit“, das Grundprinzip der idealistischen Erkenntnislehre selbst¹⁾. Aber dieser Gedanke besitzt für Kant keine „objektive Realität“, er gilt ihm nur als eine „subjektive Maxime unserer Urteilkraft“, seine Bestätigung an der Erfahrung als „ein glücklicher, unsere Absicht begünstigender Zufall“. So zeigt sich hier, wie Kroner treffend bemerkt, die Grenze des kritischen Denkens, „das sich selbst verkennt und zu einem bloß empirischen Finden und Feststellen herabsetzt, indem es die Vernunftnotwendigkeit zu der Zufälligkeit eines Zusammentreffens entgegengesetzter Welten oder Sphären stempelt“²⁾. Wieder wird es uns deutlich, daß man, um Kant recht zu verstehen, über ihn hinausgehen muß, und daß über ihn hinaus man nur in der Richtung des Idealismus fortgehen kann.

Der Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur dient Kant dazu, die Einheit seines Systems zu gewinnen. Wie die Urteilkraft zwischen Verstand und Vernunft, so vermittelt die Zweckmäßigkeit zwischen dem Reich der Natur und dem der Freiheit, zwischen der erscheinenden und der intelligibeln Welt. Denn „der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme“³⁾. Die Zweckmäßigkeit der Natur in Ansehung der Vernunft, die ja nichts anderes als der Ausdruck dafür ist, daß auch in der Natur eine vernünftige Ordnung ist, ermöglicht es der subjektiven Vernunft, Zwecke zu setzen und die Natur nach ihnen zu gestalten. Die transzendente Zweckmäßigkeit der Natur ist somit nicht nur die Bedingung ihrer Erkennbarkeit durch die theoretische, sondern auch ihrer Beherrschbarkeit durch die praktische Vernunft, und damit ein Begriff, der

¹⁾ Vgl. Brunstäd, D. Idee d. Religion. S. 116.

²⁾ Kroner I S. 246.

³⁾ Kr. U. S. 11.

beiden Gebieten angehört und „den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach Prinzipien der anderen möglich macht“¹⁾. So weist uns dieser Begriff darauf hin, daß es dieselbe Vernunft ist, die theoretisch die objektive Welt erkennt und praktisch in sie Zwecke setzend eingreift.

Von dem weiteren Inhalt der Kritik der Urteilskraft brauchen wir nur noch den zweiten Teil, die Teleologie, in Betracht zu ziehen.

Kant unterscheidet von der formalen und subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur in Ansehung unseres Erkenntniszwecks eine objektive und materiale Zweckmäßigkeit, die besagt, daß Dinge einander Mittel zu Zwecken sind und nur durch diese Art Kausalität hinreichend verständlich seien²⁾. Diese Zweckmäßigkeit ist eine relative, äußere, oder eine innere, je nachdem das als zweckmäßig beurteilte Ding als Mittel für ein anderes und somit nur in Bezug auf dieses als zweckmäßig angesehen wird, oder selbst „nur als Zweck möglich sei“. Die innere Zweckmäßigkeit ist das Prinzip der Organismen. Der Organismus bringt sich selbst nach einer Idee hervor, die der Grund seiner Wirklichkeit ist und daher als Zweck gedacht werden kann. Die Idee des Ganzen bestimmt alles, was in ihm enthalten ist, sodaß die Teile des Organismus nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind³⁾. Das Ganze, als der Zweck, ist nicht gleich der Summe der Teile noch ein von ihnen verschiedenes Ding, sondern die bildende Kraft, die sich in den Teilen selbst organisiert. Diese fügen sich dadurch zur Einheit des Ganzen zusammen, daß sie sich wechselseitig Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel sind. Jeder Teil des Organismus ist nur durch alle übrigen und das Ganze, wie für alle übrigen und das Ganze da; er heißt Organ zum Unterschied vom Werkzeug, das zwar um eines anderen willen, aber nicht durch dasselbe da ist (relative Zweckmäßigkeit). Während ein Kunstprodukt seinen Grund in einem vernünftigen Wesen außer ihm hat, organisiert sich das Naturprodukt selbst; alles ist in ihm Zweck und wechselseitig auch Mittel⁴⁾.

¹⁾ S. 12.

²⁾ Vgl. Kr. U. S. 228 ff.

³⁾ S. 235.

⁴⁾ S. 239.

Dieser Begriff einer inneren Zweckmäßigkeit der Organismen verleiht dem Zweckbegriffe nun zwar eine gewisse objektive Gültigkeit, da nur durch ihn das Naturprodukt verständlich wird, aber doch nur als eine „regulative Maxime für die reflektierende Urteilskraft“; d. h. wir dürfen nicht sagen, daß der Organismus ein Naturzweck sei, sondern müssen ihn nur so betrachten, als ob er es sei. Es ist dies eine Idee, zwar nicht der Vernunft, sondern der Urteilskraft; die ihr gemäße Folge wird daher auch in der Sinnenwelt angetroffen. Wieder zeigt sich Kant schwankend, ob er dem Begriff des Naturzwecks, einer zweckvollen Einheit und Ganzheit, wie sie der Organismus darstellt, „objektive Realität“ zusprechen soll ¹⁾. Letzten Endes bleibt er für ihn doch eine „bloß subjektive Maxime der Reflexion“. Er ist ein „für die menschliche Urteilskraft in Ansehung der Natur notwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objekte selbst angehender Begriff“, „also ein subjektives Prinzip der Vernunft für die Urteilskraft, welches als regulativ (nicht konstitutiv) für unsere menschliche Urteilskraft ebenso notwendig gilt, als ob es ein objektives Prinzip wäre“ ²⁾. Diese sonderbar gewundene Erklärung verdeutlicht uns auf's neue die Schwierigkeit, die sich Kant durch die dem tieferen Gehalt seiner Lehre so ganz zuwiderlaufende Gleichsetzung von „Gültigkeit“ und „Dinghaftigkeit“ im Begriffe der „Objektivität“ geschaffen hat; es ist die realistische Fessel, die ihn immer wieder hindert, seine Ergebnisse voll auszuwerten. Wenn er dem Begriffe des Naturzwecks die Objektivität abspricht, da er „nicht die Bestimmung der Objekte selbst angeht“, so meint er damit die Dinghaftigkeit; in der Tat ist ja der Organismus nicht bloß ein Gegenstand, der in Form und Stoff zerlegt werden könnte, sondern, wie Kant sagt, die „bildende Kraft, die sich selbst organisiert“, und somit, wenn auch ein Gegenstand der Erkenntnis, so doch nicht einer bloßen Verstandeserkenntnis, ein Ding; denn er ist nur durch eine Idee verständlich. Wenn Kant aber sagt, dieses Prinzip gelte „ebenso notwendig, als ob es ein objektives Prinzip wäre“, so meint er hiermit die Gültigkeit des Begriffs. In dem einen Sinne kommt ihm „Objektivität“ zu, im anderen nicht.

Um die Möglichkeit der Naturzwecke, der Organismen denken

¹⁾ Bejahend S. 239, verneinend S. 260, 262 ff.

²⁾ S. 270.

zu können, müssen wir uns einen anschauenden (intuitiven) Verstand denken, der selbst einem Organismus zu vergleichen wäre, in dem „die Beschaffenheit und Wirkungsart der Teile“ vom Ganzen abhängt. Eine solche Abhängigkeit der Teile vom Ganzen vermag sich unser Verstand nur so zu denken, indem er die Vorstellung des Ganzen als seine Ursache und dieses somit als Zweck denkt¹⁾. Es ist daher „nur eine Folge der Beschaffenheit unseres Verstandes“, wenn wir Produkte der Natur als Zwecke ansehen. Wir können sie freilich nicht als Produkte eines wirklich Zwecke setzenden Wesens erkennen, da ein solches ein für uns unerkennbarer übersinnlicher „Gegenstand“ wäre, werden aber gerade durch das Prinzip der Teleologie zur Annahme eines solchen Wesens genötigt. „Denn wenn die teleologische Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen zur Möglichkeit eines solchen Gegenstandes [eines Organismus] ganz unentbehrlich ist, selbst um diese nur am Leitfaden der Erfahrung zu studieren; wenn für äußere Gegenstände als Erscheinungen ein sich auf Zwecke beziehender hinreichender Grund gar nicht angetroffen werden kann, sondern dieser, der auch in der Natur liegt, doch nur im übersinnlichen Substrat derselben gesucht werden muß, von welchem uns aber alle mögliche Einsicht abgeschnitten ist: so ist es uns schlechterdings unmöglich, aus der Natur selbst hergenommene Erklärungsgründe für Zweckverbindungen zu schöpfen, und es ist nach der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens notwendig, den obersten Grund dazu in einem ursprünglichen Verstande als Weltursache zu suchen“²⁾.

In dem Gedanken eines „ursprünglichen Verstandes als Weltursache“ endet die Teleologie. Mit Recht sagt Wundt:³⁾ „In der teleologischen Betrachtung leuchtet also das Intelligible am Sinnlichen auf. Kants Begründung seiner ursprünglichen Weltanschauung findet hier ihre Vollendung, indem sinnliche und übersinnliche Welt nicht nur gegensätzlich einander gegenübergestellt, sondern aufeinander bezogen und in ihrer Vereinigung aufgewiesen sind.“ Auf einem höchst merkwürdigen Wege gewinnt Kant dabei den in der Kritik der reinen Vernunft schon angelegten, aber dort durch den Phänomenalismus zurückgedrängten idealistischen Gedanken der

¹⁾ Vgl. S. 274.

²⁾ S. 276.

³⁾ Kant als Metaphysiker, S. 378.

Vernunftbedingtheit alles Wirklichen zurück. Wie er dort zwar auch die Welt der Erscheinungen in „unserem Verstand“ gegründet, ihr aber eine Welt anscheinend unbedingter, für sich bestehender „Dinge an sich“ gegenübergestellt hatte, so gründet er diese nun in einem „ursprünglichen anschauenden Verstand“, der freilich nicht der „unsrige“ ist, und gewinnt damit auch für die Welt der „Dinge an sich“ und die sinnliche Gegebenheit, der jene ja zu Grunde liegen sollen, die Einsicht ihrer ursprünglichen Vernunftbedingtheit. „Da es aber doch wenigstens möglich ist, die materielle Welt als bloße Erscheinung zu betrachten und etwas als Ding an sich selbst (welches nicht Erscheinung ist) als Substrat zu denken, diesem aber eine korrespondierende intellektuelle Anschauung (wenn sie gleich nicht die unsrige ist) unterzulegen, so würde ein, obzwar für uns unerkennbarer übersinnlicher Realgrund für die Natur stattfinden —“¹⁾. Hier stellt Kant also einander gegenüber: „unseren“ Verstand und die Welt der Erscheinungen (der „Dinge für uns“, wie man sagen könnte) einerseits, einen ursprünglichen Verstand und die Welt der „Dinge an sich“ anderseits. Diese sind aber das „Substrat“ der Erscheinungen; „an sich“ sind sie also ursprünglich vernunftbedingt, nur „für uns“ scheinen sie ein vernunftfremdes Element zu enthalten. Wenn wir die Dinge nicht erkennen, wie sie „an sich“ sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen, als Erscheinungen, so liegt das nicht an der Vernunftfremdheit der Dinge, die „an sich“ ja gerade durch eine ursprüngliche intuitive Vernunft bestimmt, in ursprünglicher synthetischer Einheit verknüpft sind, sondern an der Unvollkommenheit (Ergänzungsbedürftigkeit) unseres Verstandes, der diskursiv, nicht intuitiv und daher auf die sinnliche Anschauung angewiesen ist. Nur für unseren Verstand besteht daher auch der scheinbare Gegensatz von intelligibler und Erscheinungswelt, der Standpunkt des Phänomenalismus zu Recht; für die Vernunft, die sich als die ursprüngliche tätige Einheit erkennt, ist er aufgehoben, da sie selbst es ist, die sich in diese Gegensätze zerlegt und sich in ihnen wiederfindet. Damit ist der idealistische Standpunkt klar bezeichnet.

Kant macht jedoch auch hier nicht die Beobachtung, daß die (subjektive, menschliche) Vernunft, die einen ursprünglichen anschauenden Verstand als eine notwendige, wenn auch nur „sub-

¹⁾ Kr. U. S. 275.

jektive“ Maxime denkt, nicht der an die Anschauung gebundene, diskursive Verstand, sondern die sich selbst erkennende Vernunft ist, die als solche gerade nicht diskursiv ist ¹⁾). Wäre uns nichts als jener diskursive Verstand gegeben, so könnten wir gar nicht nach seinen Bedingungen und Grenzen fragen, wie Kant es tut. Der ursprüngliche, anschauende Verstand ist aber doch nichts anderes, als die transzendente Einheit der Vernunft; nicht etwas von „unserem“ Verstande absolut Verschiedenes, sondern die Bedingung der Möglichkeit seiner selbst wie der Gegenständlichkeit und sein oberstes Gesetz. Es ist die Vernunft, die in der kritischen Reflexion sich selbst denkt und sich als die ursprüngliche Einheit erkennt, die in allen Gegensätzen nur sich selbst findet und sie bestimmt.

Mit der Kritik der Urteilskraft erreicht die transzendente Selbstbesinnung ihren Abschluß. Sie eröffnet den Ausblick auf eine neue Bahn des philosophischen Denkens; im Idealismus soll sich Kants „kopernikanische Wendung“ auswirken. „Die Wirklichkeit als einen Ideenzusammenhang zur Darstellung zu bringen“, sagt Wundt²⁾), „ist die Aufgabe, die er [Kant] zwar selbst noch nicht völlig gelöst, wohl aber in der Kritik der Urteilskraft der Metaphysik deutlich gestellt hat. Und in dem Verfahren der Philosophie, das er zwar selbst noch nicht völlig erkannte, wohl aber schon selber übte, schuf er dem Idealismus das Mittel, alle Wirklichkeit als Entfaltung der selbsttätigen Vernunft zu begreifen.“

¹⁾ Vgl. Kroner, I, S. 296: „Der menschliche Verstand ist nicht nur diskursiv, sondern er ist auch intuitiv, da er nicht nur Gegenstände, sondern auch sich selbst, d. h. etwas, wozu ihm die Sinnlichkeit nichts gibt, erkennen kann.“

²⁾ a. a. O. S. 509.

2. Abschnitt.

Die Zurechnung in Hegels philosophischem System.

§ 4. Der Geist.

I.

In der zuletzt behandelten Stelle der „Kritik der Urteilskraft“ ist der Weg vom Kritizismus zum Idealismus ganz deutlich geworden. Er führt zunächst zur Überwindung des Phänomenalismus. Die Frage nach dem Verhältnis von „Ding an sich“ und „Erscheinung“ löst sich in der Kritik der Urteilskraft in die nach dem Verhältnis unserer Vernunft zur absoluten auf. Alle Gegensätze, bei denen Kant verharret: Denken und Anschauen, Sollen und Sein, Form und Stoff, Subjekt und Objekt, Ding an sich und Erscheinung begründen sich letztlich in dem einen einer „unendlichen, uns unerreichbaren“ und unserer endlichen, eingeschränkten Vernunft, eines ursprünglichen intuitiven und unseres diskursiven Verstandes, oder, wie die Frage dann durch Fichte gewendet wird, eines absoluten Ich, das das Nicht-Ich selbst setzt, und unseres endlichen Ich, das dem Nicht-Ich entgegengesetzt ist. Von hier aus läßt sich der Zusammenhang zwischen Kant und Hegel begreifen.

Das „absolute Ich“ ist nur Ich, und nur absolut, insofern es dem Nicht-Ich nicht entgegengesetzt ist, sondern es selbst setzt, es sich selbst entgegensetzt und in dieser Setzung sich selbst setzt; als es das Nicht-Ich nicht sich gegenüber, sondern in sich selbst hat, es in sich begreift oder über es übergreift. Es ist der Verstand, der sich seinen Gegenstand selbst gibt, für den dieser daher nicht Gegen-stand, sondern Bestand-teil, Teil oder Moment seiner selbst ist. Es ist eine Einheit nicht entgegen der Vielheit und über der Vielheit, sondern in der Vielheit; sie durchdringend und umschließend, sie gestaltend und bestimmend ¹⁾; die Einheit als

¹⁾ Vgl. Nat. S. 339.

Totalität. Als Totalität ist sein Wesen dieses, über sein Gegenteil als Teil seiner selbst überzugreifen, seine „Schranke“ oder „Negation“ in sich zu negieren, wie Hegel sagt, als Moment „aufzuheben“. In dieser „Negation der Negation“, dem „Aufheben“ der Momente als des Gegen-teiligen, das als Teil das Ganze voraussetzt und zum Ganzen hinstrebt, erweist sich der dialektische Charakter der Totalität. Das Negative wird so Moment des Positiven; das Positive ist nur positiv, indem es das Negative in sich aufgehoben hat¹⁾. Die absolute Totalität, das Ich, welches das Nicht-Ich in sich und sich in ihm begreift, nennt Hegel zunächst das „absolute Leben“; später, nachdem er, sich von Schelling lösend, erkannt hatte, daß „der Geist höher ist als die Natur“, (weil er das Übergreifende und darin auch das Begreifende, das Schöpferische und zugleich das Erkennende ist)²⁾, den „absoluten Geist“.

Der absolute Geist ist schöpferisches Erkennen, Denken und Wollen, theoretische und praktische Vernunft in einem; er denkt sich, indem er sich selbsttätig hervorbringt, sich aus sich bestimmt und sich in sich begreift; dieses Sich-selbst-hervorbringen und begreifen ist sein Sein, welches somit unendliche Bewegung oder Werden, ewige Tat ist. „Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist“³⁾. „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder Sichselbstwerden zu sein“⁴⁾.

Des Näheren begreift Hegel diese Bewegung, das „Sichselbstwerden“ als Einheit dreier Momente, die aber wieder nicht isoliert nebeneinander, sondern miteinander und aneinander sind. Das erste Moment, das „Ansich“, bezeichnet die in der Totalität mitgedachte abstrakte Einheit oder Identität, die Beziehung auf sich; dieses Moment kehrt beispielsweise wieder in den Begriffen der Möglichkeit, der Form, des abstrakten Verstandes und des Ich, das dem Nicht-Ich noch entgegengesetzt ist. Das zweite Moment ist das

¹⁾ Des Näheren vgl. die schönen Ausführungen Kroners Bd. II, S. 277.

²⁾ Vgl. Nat. S. 888.

³⁾ Phän. S. 13.

⁴⁾ Phän. S. 14.

„Fürsich“, die in der Totalität enthaltene Mannigfaltigkeit, der Unterschied, die Beziehung auf anderes; es kehrt wieder als die Wirklichkeit, der Stoff und das Nicht-Ich, die tote Masse der isolierten Atome. Das dritte Moment endlich ist das Wahre, welches das Ganze ist: das Anundfürsich: die Einheit in der Vielheit, die Vielheit als bezogen auf die Einheit, die Beziehung auf sich in der Beziehung auf anderes, die vernünftige Einheit, die Totalität. Das Wahre als das werdende Ganze ist so das dialektische System von drei Sätzen, deren dritter die beiden ersten, die „für sich“ ergänzungsbedürftig und „an sich“ falsch sind, in sich vereinigt und „aufhebt“. So ist der dritte Satz, die dialektische Synthesis, wie Kroner sagt, „das Ganze seiner selbst als des ersten und seines Gegen-satzes als des zweiten, und er ist dieses Ganze als die Bewegung, die sich durch das Setzen des ersten, das Entgegensetzen des zweiten und das Zusammensetzen beider im dritten hindurch vollzieht“¹⁾. Die dialektische Einheit kommt so nicht etwa zu den beiden ersten Gliedern hinzu, sondern sie ent-wickelt sich aus ihnen, indem das erste Moment über das zweite übergreift, es aus sich heraussetzt und bestimmt, indem das zweite Moment die Ent-faltung des ersten und jedes „an sich“ schon dasselbe ist, was das Ganze „an und für sich“ ist. So ist der Geist „diese Bewegung, sich ein anderes, d. h. Gegenstand seines Selbsts zu werden und dieses Anderssein aufzuheben“²⁾; er ist „die Einheit seiner selbst und der Natur, die Einheit von Subjekt und Substanz, von Denken und Anschauen, weil er Geist nur ist in der Bewegung, die er durch die Setzung seiner selbst, seines Gegenteils und die Rückkehr aus seinem Gegenteile zu sich vollzieht“³⁾.

II.

Der Geist in seiner Beziehung auf sich selbst oder der Geist „an sich“ ist der Logos, die sich selbst begreifende Vernunft, die Logik. Aber die Logik ist nicht der Geist in seiner Totalität, sondern erst das erste Moment des werdenden Ganzen, und als Moment verlangt es sein Anderes, in dem und auf das hin es seine Wahrheit und Wirklichkeit hat. Der Geist ist nur Geist, insofern er sich sich selbst entgegensetzt, sich als das Andere seiner selbst

¹⁾ Kroner, Bd. II, S. 234.

²⁾ Phän. S. 25.

³⁾ Kroner, Bd. II, S. 260.

und darin zugleich sich selbst setzt, sich gegenständlich oder „für sich“ wird. Der Geist als das Andere seiner selbst ist die Natur. Die Natur ist das Moment des Gegensatzes, der Negativität, der Vielheit oder Besonderung in der Totalität des werdenden Ganzen. Die Idee, sagt Hegel ¹⁾, „entschließt sich“, „das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen“. Die Natur als der Geist in seinem Anderssein ist der „unaufgelöste Widerspruch“ ²⁾, Geist und Nicht-Geist, sinnlich-anschaulicher Stoff und doch vernunftbedingt zu sein; sie ist der Geist als der Widerspruch in sich. Die Natur, sagt Kroner, ist „der Widerspruch, sie selbst und der werdende Geist zu sein“ ³⁾, das „zwischen Logos und Geist vermittelnde selbstlose Selbst, dieser gesetzte Widerspruch des Selbst, nicht es selbst zu sein“ ⁴⁾. Logos und Natur sind einander entgegengesetzt wie Ansich und Fürsich, Einheit und Vielheit oder Selbstheit und Andersheit ⁵⁾, aber in dieser Gegensätzlichkeit oder Momenthaftigkeit gerade aufeinander bezogen, einander bedingend und ergänzend; so ist der Logos auch an der Natur, er ist selbst Moment der Natur wie die Natur (das Sein) Moment am Logos. Das ist die „Übereinstimmung der Natur zu unserem Erkenntnisvermögen“, die „transzendente Zweckmäßigkeit der Natur“, die sich Kant nicht anders erklären konnte als durch einen „glücklichen Zufall“. „Die Natur“, sagt Kroner ⁶⁾, „ist dieses Andere, sie ist die Bestätigung für die Geistigkeit aller logischen Kategorien, der Ergänzungsbedürftigkeit und Momenthaftigkeit ihrer Totalität. Die Kategorien wären nicht Bestimmungen des Geistes, wenn sie sich nicht als Kategorien der Natur verwirklichten; der Geist ist der aus der Natur zu sich zurückkehrende Logos, und der Logos kann nur Geist werden, weil er implizite nicht nur Logos, nicht nur denkend, sondern zugleich das Selbst der Natur und des Geistes, das die Natur denkende Selbst ist“.

Die Natur als dieser Widerspruch des Geistes in sich selbst ist der Zufall. „Der Widerspruch der Idee, indem sie als Natur

¹⁾ E. § 244.

²⁾ E. § 248, Anm.

³⁾ Kroner, II, S. 512.

⁴⁾ Kroner, II, S. 511.

⁵⁾ Vgl. dazu Kroners Aufsatz „Anschauen und Denken“ im Logos Bd. 13.

⁶⁾ Kroner, II, S. 512.

sich selbst äußerlich ist, ist näher der Widerspruch der einerseits durch den Begriff gezeugten Notwendigkeit ihrer Gebilde und deren in der organischen Totalität vernünftigen Bestimmung, — und andererseits deren gleichgültigen Zufälligkeit und unbestimmbaren Regellosigkeit. Die Zufälligkeit und Bestimmbarkeit von außen hat in der Sphäre der Natur ihr Recht. . . . Es ist die Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten und die Ausführung des Besonderen äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen“¹⁾. Die Natur als der „unaufgelöste Widerspruch“, der Geist „in der Form des Andersseins“ zu sein, ist der Widerspruch, daß sie zugleich notwendig und zufällig ist, oder daß Naturnotwendigkeit und Zufall wesentlich identisch sind. Denn die Notwendigkeit in der Natur ist nur an ihr, aber nicht für sie selbst, weil sie kein „Selbst“ ist, sondern das „Andere“ des Selbsts. Daher, sagt Hegel, zeigt die Natur „in ihrem Dasein keine Freiheit, sondern Notwendigkeit und Zufälligkeit“²⁾, oder, wie es in der Rechtsphilosophie heißt³⁾, „die Entwicklung des Widerpruchs, den die Notwendigkeit des Endlichen enthält, ist im Dasein eben das Umschlagen von Notwendigkeit in Zufälligkeit und umgekehrt“. In dieser Antithetik der Natur, Geist und Nicht-Geist, notwendig und zufällig oder der Geist als der unaufgelöste, noch nicht zur Synthesis aufgehobene Widerspruch mit sich selbst zu sein, liegt auch, wie wir noch sehen werden, der dialektische Charakter des Zurechnungsproblems begründet.

Die Natur ist das Fürsichsein; daher ist sie die Stätte der Besonderung, des „gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung gegeneinander“⁴⁾. Daher ist sie auch die Stätte der „schlechten“ oder Verstandes-Unendlichkeit, nicht der wahren Unendlichkeit des Beisichselbstseins, des Kreises, der sich zum Anfang und zum Ende hat, der Totalität, die ewiges Werden ihrer selbst ist, sondern der Endlosigkeit der geraden Linie, des progressus, der von Glied zu Glied fortschreitet, jedes aber in seinem Fürsichsein bestehen läßt und so immer nur zu einem Andern, nie aber zu sich selbst gelangt. „Etwas wird ein Anderes, aber das

¹⁾ E. § 250; vergl. Kroner II S. 514.

²⁾ E. § 248.

³⁾ R. Phil. § 118 Anm.

⁴⁾ E. § 248.

Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes — und so fort in's Unendliche“¹⁾. Diese schlechte oder negative Unendlichkeit, der Progreß, der die Glieder nicht aufhebt und zur Einheit zusammenschließt, „bleibt bei dem Aussprechen des Widerspruchs stehen, den das Endliche enthält, daß es sowohl etwas ist als ein Anderes, und ist das perennierende Fortsetzen des Wechsels dieser einanderherbeiführenden Bestimmungen“²⁾. Solcher progressus in die schlechte Unendlichkeit ist auch das Verhältnis der Kausalität, in der Ursache und Wirkung gegeneinander andere sind, keines über das andere übergreift und es in sich „aufhebt“, sondern beide für einander gleichgültig und zufällig sind. „Die Ursache im gemeinen Sinne des Kausalverhältnisses ist endlich, insofern ihr Inhalt endlich ist (wie in der endlichen Substanz), und insofern Ursache und Wirkung als zwei verschiedene selbständige Existenzen vorgestellt werden, — was sie aber nur sind, indem bei ihnen vom Kausalitätsverhältnis abstrahiert wird“³⁾. Der „un aufgelöste Widerspruch“ in der Natur zeigt sich im Kausalverhältnisse darin, daß Ursache und Wirkung ebenso in eins gesetzt, wie als zwei getrennte selbständige Dinge vorgestellt werden. Indem nun jede Ursache wieder als Wirkung einer anderen Ursache bestimmt wird, „so entsteht auch hier der Progreß von Wirkungen zu Ursachen ins Unendliche“⁴⁾. Ebenso umgekehrt der Progreß von Ursachen zu Wirkungen, und so ist alles Sein „Übergehen in Anderes“; daher „Erscheinung, kommt aus dem Grunde und geht zu Grunde“⁵⁾.

Die Natur als der Geist in seinem „Andersein“ ist aber selbst kein starres Sein, sondern als Moment des werdenden Ganzen eine dialektische Bewegung, die stufenweise Rückkehr des Geistes aus seinem Gegenteile in sich selbst. Aus der Äußerlichkeit der Materie schreitet sie zu der Innerlichkeit des Lebens, aus der Zerstreutheit des Stoffes zur Einheit des Organismus fort, um endlich als Geist zum Bewußtsein seiner selbst als der Totalität zu gelangen. Dieser Bewegung entspricht innerhalb der Logik die Bewegung von den Kategorien des Seins zu denen des Wesens und denen des Be-

¹⁾ E. § 93.

²⁾ E. § 94

³⁾ E. § 153 Anm.

⁴⁾ Ebenda.

⁵⁾ E. § 142 Anm.

griffs. „Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der anderen notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, daß die eine aus der anderen natürlich erzeugt würde, (also nicht im Sinne moderner Entwicklungslehre!), sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee“¹⁾. Diese Idee der Natur, die Bewegung des Geistes aus seinem Anderssein zu sich selbst zu sein, gibt ihr den Sinn und ermöglicht es, sie trotz der in ihr herrschenden Mannigfaltigkeit und Regellosigkeit als Einheit, als ein Ganzes aufzufassen. „Die Natur ist an sich ein lebendiges Ganzes; die Bewegung durch ihren Stufengang ist näher dies, daß die Idee sich als das setze, was sie an sich ist; oder was dasselbe ist, daß sie aus ihrer Unmittelbarkeit und Außerlichkeit, welche der Tod ist, in sich gehe, um zunächst als Lebendiges zu sein, aber ferner auch diese Bestimmtheit, in welcher sie nur Leben ist, aufhebe, und sich zur Existenz des Geistes hervorbringe, der die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist“²⁾.

III.

Der Geist als die Totalität seiner selbst ist die Einheit seiner selbst und der Natur, das Subjekt, welches über das Objekt übergreift, es in sich und sich in ihm begreift, das Selbstbewußtsein, das im Bewußtsein seines Anderen Bewußtsein von sich selbst ist. Der Widerspruch der Natur ist im Geist aufgehoben; er vermittelt sich in all seinen Momenten mit sich selbst; diese sind daher nicht, wie die Dinge der Natur, selbständige Existenzen und gegeneinander andere, sondern die Momente sind selbst Totalitäten, in jedem ist das Ganze ungeteilt, jedes ist das Ganze und das Ganze in ihm³⁾. Der Geist ist das Selbst, er ist das Werden seiner selbst, die *causa sui* in dem doppelten Sinn, daß er nur durch sich selbst bestimmt wird und nicht ein anderes, sondern sich selbst bewirkt. So ist sein Wesen nicht mehr die äußere Notwendigkeit, der Zufall, sondern innere Notwendigkeit oder Freiheit.

¹⁾ E. § 249.

²⁾ E. § 251.

³⁾ Vgl. Kroner II S. 278; Lasson, Hegel als Geschichtsphilosoph. S. 161.

Das Sichselbstdenken des Geistes nennt Hegel den Begriff. Im Begriff sind die Unterschiede des Inhalts und der Form, die das Wesen der endlichen oder Verstandeskategorien ausmachen, aufgehoben; denn in ihm denkt der Geist nicht ein Anderes, sondern sich selbst und sich als das Selbst seines Anderen. Der „Begriff“ im Sinne Hegels ist Vernunftbegriff, nicht Verstandesbegriff. Von ihm sagt er: „Der Begriff ist das Freie als die für sich seiende substantielle Macht und ist Totalität, in dem jedes der Momente das Ganze ist, das er ist, und als ungetrennte Einheit mit ihm gesetzt ist“¹⁾. „Das Fortgehen des Begriffs ist nicht mehr Übergehen noch Scheinen in Anderes, sondern Entwicklung, indem das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das Identische miteinander und mit dem Ganzen gesetzt, die Bestimmtheit als ein freies Sein des ganzen Begriffes ist“²⁾.

Der Begriff des Geistes als der sich selbst bestimmenden, in ihrer Andersheit sich mit sich selbst zusammenschließenden Totalität ist die Idee. Sie ist die Vernunft selbst, das „Subjekt-Objekt“, die „Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen“³⁾, das Absolute als „die allgemeine und eine Idee, welche als urteilend sich zum System der bestimmten Ideen besonders, die aber nur dies sind, in die eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen“⁴⁾. Die Idee als diese alles in sich begreifende Einheit ist das Subjekt selbst oder der Geist. „Das Absolute ist der Geist: dies ist die höchste Definition des Absoluten“⁵⁾.

Als das Verhältnis der Totalität und der Momente ist das der absoluten und „unserer“ Vernunft, des absoluten und des menschlichen Subjekts zu begreifen. Das Absolute ist nicht außer uns, sondern in uns als unser Selbst, unsere Selbstheit und Ichheit, als die Totalität, an der wir Momente sind. So ist die Frage zu beantworten, die uns Kant gestellt hatte und über die er uns nicht hinauszuführen vermochte. Die Erkenntnis des Absoluten ist uns nicht verschlossen, weil wir selbst an ihm Anteil haben, weil es uns zu Grunde liegt, weil wir als Moment das Ganze in uns haben und selbst das Ganze — als Moment, wenn auch nicht in

¹⁾ E. § 160.

²⁾ E. § 161.

³⁾ E. § 214.

⁴⁾ E. § 213, Anm.

⁵⁾ E. § 334, Anm.

seiner Ganzheit — sind. Die menschliche Vernunft ist die Dialektik, Verstand und Vernunft, endlich und eingeschränkt wie in sich unendlich zu sein; der Verstand ist Moment der Vernunft; „die Vernunft ist auch endlich, weil sie auch Verstand ist, und der Verstand ist auch unendlich, weil er auch Vernunft ist. Der Logos ist Verstand und Vernunft zugleich und deshalb Geist“¹⁾.

Die Vernunft ist das Übergreifende, die Einheit ihrer selbst (als Verstand) und ihres Gegenstandes: „Die Einheit der Idee ist Subjektivität, Denken, Unendlichkeit und dadurch wesentlich von der Idee als Substanz [ihrem Inhalt²⁾] zu unterscheiden, wie diese übergreifende Subjektivität, Denken, Unendlichkeit [die Vernunft²⁾] von der einseitigen Subjektivität, dem einseitigen Denken, der einseitigen Unendlichkeit, wozu sie sich urteilend, bestimmend herabsetzt, [dem Verstand²⁾] zu unterscheiden ist“³⁾.

Die Vernunft ist die dialektische Bewegung, sich urteilend sich als Verstand und Gegenstand, Subjektivität und Objektivität entgegensetzen, sich in sich zu unterscheiden und sich zu verendlichen, sowie zugleich diese Gegensätze als ihre Momente aufzuheben und in die Einheit zurückzuführen. Die Dialektik ist diese immanente Tätigkeit: „Die Idee ist selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven . . . ab- und unterscheidet, und nur insofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist. Indem sie so selbst das Übergehen oder vielmehr das sich Übersetzen in den abstrakten Verstand ist, ist sie ebenso ewig Vernunft; sie ist die Dialektik, welche dieses Verständige, Verschiedene über seine endliche Natur und den falschen Schein der Selbständigkeit seiner Produktionen wieder verständigt und in die Einheit zurückführt. Indem diese gedoppelte Bewegung nicht zeitlich, noch auf irgend eine Weise getrennt und unterschieden ist, — sonst wäre sie wieder nur abstrakter Verstand, — ist sie das ewige Anschauen ihrer selbst im Anderen; der Begriff, der in seiner Objektivität sich selbst ausgeführt hat, das Objekt, welches innere Zweckmäßigkeit, wesentliche Subjektivität ist“⁴⁾.

¹⁾ Kroner II, S. 420.

²⁾ Zusatz vom Verf.

³⁾ E. § 215, Anm.

⁴⁾ E. § 214, Anm.

§ 5. Der Wille.

I.

Der Geist als die ewige Tätigkeit ist ebensosehr Wille, wie erkennende Vernunft. Die Unterscheidung des Denkens und Wollens, der theoretischen und praktischen Vernunft als abgesonderter Vermögen gehört dem abstrakten Verstande an; sie ist eine „leere Vorstellung“, die den Geist „zu einer verknöcherten, mechanischen Sammlung macht“¹⁾. In der Totalität, der ursprünglichen Einheit und Ganzheit des Ich gehören Denken und Wollen zusammen; „die Vernunft“ und „der Wille“ sind nicht irgendwelche Kräfte oder Vermögen, mit denen das Subjekt neben anderen ausgestattet ist, sondern sie sind das Subjekt selbst; weder können sie abgelöst vom Subjekt, noch kann dieses ohne jene gedacht werden. „Ich“ habe nicht einen Willen oder Vernunft, so wie ich Haare oder Fingernägel habe, sondern ich bin Wille, Denken, Vernunft, und nur insofern bin ich „Ich“, Subjekt, Geist. Wille und Denken sind als Momente des Geistes eins; sie können nur unterschieden werden, indem sie zugleich in eins gesetzt werden, ich bin es selbst, der ich diese Unterscheidung treffe und sie zugleich wieder aufhebe, indem ich in beiden mich selbst finde und mich selbst als Wille oder Denken bestimme. Die Selbstheit ist Selbstbewußtheit und Selbstbestimmtheit; das Subjekt ist Denken und Wille in einem und deshalb Geist.

Sowie das Subjekt nicht ein anderes als denkendes und als wollendes, sondern in beiden Tätigkeiten eines und dasselbe ist, so gibt es auch kein Denken ohne Wollen und kein Wollen ohne Denken. Alles Denken ist auch Wollen, weil es Tätigkeit, Aktivität und Spontaneität ist; weil ich wollen muß, um zu denken, und alles Gedachte auch ein Gewolltes, ein als gedacht Erstrebtes ist. „Der Inhalt des Gedachten erhält wohl die Form des Seienden, aber dies Seiende ist ein Vermitteltes, durch unsere Tätigkeit Gesetztes“²⁾. Alles Wollen ist aber auch ein Denken, weil es eine Vorstellung des Gewollten voraussetzt, weil das Gewollte gedacht sein muß. Durch dies Moment des Denkens unterscheidet sich der Wille vom Instinkt. Der Wille hat das Selbstbewußtsein zur Voraussetzung, die Vorstellung: „ich will“; so wie das Denken die

¹⁾ Vgl. R. Ph. Zusatz zu § 4 (S. 285) und E. § 445 Anm. (S. 385).

²⁾ R. Ph. S. 287.

Selbstbestimmung voraussetzt, nur als Akt meiner Freiheit einen Sinn hat. So lassen sich Denken und Wollen nicht isolieren: „diese Unterschiede sind also untrennbar: sie sind eines und dasselbe, und in jeder Tätigkeit, sowohl des Denkens als des Wollens, finden sich beide Momente“¹⁾.

Der Wille enthält das Moment des Denkens als das reine Selbstbewußtsein in sich. Es ist das Moment der reinen Einheit, der Sichselbstgleichheit, das erste Glied der dialektischen Synthese. „Der Wille“ ist nicht eine Menge ungeordneter Strebungen, sondern als der Wille eines Subjekts eine unteilbare Einheit. Mag ich heute dieses, morgen jenes wollen: ohne alle Rücksicht auf den Inhalt des Willens bleibt es doch mein Wille, in jedem einzelnen Willensakt ist meine Persönlichkeit ganz und ungeteilt sie selbst und weiß sich darin als solche enthalten. In aller Vielheit wirkt die eine unteilbare Einheit, der Wille, die Persönlichkeit. Was ich auch immer will, so ist es immer ich, der etwas will. Das Ich weiß sich als die Einheit, die in allem Wechsel sich gleich bleibt, die selbst diejenige ist, an der er sich vollzieht. So ist der Wille diesem seinen ersten Moment nach das Selbstbewußtsein, das alle seine Gestaltungen durchdringt und in allen bei sich selbst bleibt; er ist „die schrankenlose Unendlichkeit der absoluten Abstraktion oder Allgemeinheit, das reine Denken seiner selbst“, die „reine Reflexion des Ich in sich“²⁾.

Dieses Moment des abstrakten Denkens, der Sichselbstgleichheit des Willens, äußert sich in der Möglichkeit, „von jeder Bestimmung, in der ich mich finde, oder die ich in mich gesetzt habe, abstrahieren zu können“³⁾, darin, „daß ich mich von allem losmachen, alle Zwecke aufgeben, von allem abstrahieren kann“⁴⁾. Diese negative Freiheit oder „Freiheit der Leere“ ist zwar der höchste Ausdruck der allem Besonderen überlegenen Einheit des Selbst, aber zugleich, wenn dieses Moment isoliert und auf die Spitze getrieben wird, wird es zum Prinzip des Bösen. Die Möglichkeit des Bösen ist so im ersten Momente des Willens bereits enthalten: „an der für sich seienden, für sich wissenden und be-

¹⁾ Ebenda.

²⁾ R. Ph. § 5.

³⁾ R. Ph. § 5 Anm.

⁴⁾ Vgl. Zusatz zu § 5, S. 287.

schließenden Gewißheit seiner selbst haben beide, die Moralität und das Böse, ihre gemeinschaftliche Wurzel“¹⁾.

Das zweite Moment des Willens ist die Besonderung, das „Übergehen aus unterschiedsloser Unbestimmtheit zur Unterscheidung, Bestimmen und Setzen einer Bestimmtheit als eines Inhalts und Gegenstands“ — das absolute Moment der Endlichkeit oder Besonderung des Ich“²⁾. Der Wille will immer etwas, einen bestimmten Zweck. „Daß der Wille etwas will, ist die Schranke, die Negation“³⁾. Der Inhalt des Willens, der Zweck, ist für ihn eine Begrenzung, weil unter den vielen möglichen Zwecken der eine den anderen ausschließt. Der Wille, der etwas will, ist insofern ein endlicher, begrenzter Wille. Daher sagt Hegel: „Die denkende Vernunft ist als Wille dies, sich zur Endlichkeit zu entschließen“⁴⁾. Es liegt im Wesen des Willens, daß er sich besonders und verendlicht, daß er sich Gegenstände gibt. Insofern nun die einzelnen Willensentschlösungen inhaltlich verschieden, gegeneinander andere, gleich-gültig und endlich sind, widerspricht dieses Willensmoment dem ersten, nach dem der Wille, die Persönlichkeit in allen ihren Äußerungen sich selbst gleich bleibt.

Die Wahrheit dieser beiden Momente, die Auflösung des Widerspruchs ist die konkrete Einheit, der dialektische und synthetische Charakter des Willens, die Totalität des Ich. Der Wille weiß sich in jeder Beschränkung als die unendliche Macht, sie aufzuheben und über sie hinauszugehen; in aller Vielheit ist er die übergreifende und darum unbegrenzte Einheit; in allem besonderen Streben erweist sich die Ganzheit der Persönlichkeit. Diese Einheit, die Einheit der Persönlichkeit, des Ich als wollenden wie des denkenden Ich, die Einheit, die in allen ihren Momenten ganz und ungeteilt sie selbst und zugleich mehr ist als sie alle zusammen, sie ist es, die Hegel den „letzten Quellpunkt aller Tätigkeit, Lebens und Bewußtseins“ nennt; sie, das Allergewisseste, ist doch für den Verstand das Unbegreiflichste, der „immer gerade den Begriff das Unbegreifliche nennt“⁵⁾. Der „Begriff“ im Sinne Hegels ist diese gedachte Einheit, das Wahre als das Ganze, das den

¹⁾ § 139.

²⁾ § 6.

³⁾ Zusatz zu § 6, S. 288.

⁴⁾ § 13, Anm. a. E.

⁵⁾ Vgl. § 7 Anm.

Widerspruch ewig in sich erzeugt, wie ihn in sich „aufhebt“. So ist der Wille „erst Wille als diese sich in sich vermittelnde Tätigkeit und Rückkehr in sich“¹⁾, als „die Selbstbestimmung des Ich, in Einem sich als das Negative seiner selbst, nämlich als bestimmt, beschränkt zu setzen und bei sich, d. i. in seiner Identität mit sich und Allgemeinheit zu bleiben, und in der Bestimmung sich nur mit sich selbst zusammen zu schließen“²⁾. Diese Einheit des Willens, sein Bei-sich-selbst Sein ist seine Freiheit.

II.

Die besondere Bestimmtheit, die sich der Wille gibt, sein Inhalt, ist der subjektive Zweck. Der Zweck ist als „subjektiver“ zunächst eine Vorstellung des Subjekts, ein Gedachtes. Aber diese Vorstellung ist nicht die eines Gegenstandes als eines seienden, sondern als eines durch die Tätigkeit des Subjekts zu bewirkenden. Die Vorstellung eines Gegenstandes als eines Zwecks verlangt eine Tätigkeit des Subjekts, durch die der vorgestellte Gegenstand verwirklicht wird. Der verwirklichte Gegenstand ist der ausgeführte Zweck. Durch die Ausführung des Zwecks verwirklicht sich der Wille, macht er die Wirklichkeit sich gemäß, greift er über sie über und schließt sich in ihr mit sich — als seinem Zwecke — zusammen. „Das Subjekt ist die Tätigkeit der Befriedigung der Triebe, der formellen Vernünftigkeit, nämlich der Übersetzung aus der Subjektivität des Inhalts, der insofern Zweck ist, in die Objektivität, in welcher es sich mit sich selbst zusammenschließt“³⁾. „Die Befriedigung stellt den Frieden her zwischen dem Subjekt und Objekt, indem das Objektive, das im noch vorhandenen Widerspruche (dem Bedürfnisse) drüben steht, ebenso nach dieser seiner Einseitigkeit aufgehoben wird, durch die Vereinigung mit dem Subjektiven“⁴⁾.

Der Zweck, solange er bloß subjektiv, bloß in der Vorstellung ist, ist für uns mit einem Mangel behaftet; der Wille ist die Tätigkeit, diesen Mangel aufzuheben, den Zweck „in die Objektivität zu übersetzen“⁵⁾. „Der Zweck, insofern er nur erst unser ist, ist für uns ein Mangel, denn Freiheit und Wille sind uns Einheit des

¹⁾ Ebenda a. E.

²⁾ § 7.

³⁾ E. § 475.

⁴⁾ E. § 204 Anm. S. 186.

⁵⁾ Vgl. R. Ph. §§ 8, 9 und 109.

Subjektiven und Objektiven. Der Zweck ist also objektiv zu setzen und kommt dadurch nicht in eine neue einseitige Bestimmung, sondern nur zu seiner Realisation“ ¹⁾. Der Zweck ist so die Einheit, in der der subjektive Wille über seinen Gegenstand übergreift, der Ausdruck für die dialektische Überwindung des Objekts durch das Subjekt. Der Begriff des Zwecks ist so ein dialektischer und ein Vernunftbegriff ²⁾; in ihm ist das Widersprechende — das bloß Vorgestellte und das Seiende — zur Einheit verbunden; er bedeutet insofern für den Willen dasselbe wie für das Denken der Begriff. Hegel hat in der Encyclopaedie einen breiten Raum darauf verwandt, die logisch-dialektische Entwicklung des Zweckbegriffs zu schildern ³⁾, die ihn unmittelbar hinüberleitet zur Idee; kürzer hat er sich in der Rechtsphilosophie darüber geäußert ⁴⁾. Die Einsicht in das Wesen des Zweckbegriffs und sein Verhältnis zum Ursachenbegriff ist von der größten Wichtigkeit für das Problem der Zurechnung. Es ist der entscheidende Punkt für alle unseren weiteren Ausführungen. Indem der Wille einen Gegenstand in der äußeren Wirklichkeit als seinen Zweck herbeiführt, verhält er sich zu diesem nicht gleichgültig als zu einem ihm fremden, sondern macht ihn sich zu eigen; er bewirkt nicht, wie die Ursache, ein ihm Anderes, sondern sein Eigenes, er äußert darin sich selbst. Die Ursachenkette, die, von einer Betätigung des Subjekts ausgehend, den „Erfolg“ herbeiführt, wird zum Mittel für den Zweck; sie wird dem Zwecke dienstbar und hierdurch in das Subjekt zurückgebogen: im Zwecke findet sie ihren Anfang und ihr Ende. So wird hier das gleichgültige Nebeneinander zum zweckvollen Ganzen; die kausalen Glieder erscheinen als eine Vielheit von Momenten, deren Einheit — d. h. gestaltende Macht — der Zweck ist. So wird die Kausalität der Teleologie als dienendes Glied eingefügt — nicht mehr sind beide nur, wie bei Kant, nebeneinander herlaufende und „für unseren Verstand“ nicht zu vereinigende Betrachtungsweisen. Im „Zweck“ wird die Kausalität im genauen Sinn „aufgehoben“.

¹⁾ R. Ph. Zusatz zu § 8; S. 289.

²⁾ Vgl. E. § 204, Anmkg.: „Der Zweck erfordert eine spekulative Auffassung, als der Begriff, der selbst in der eigenen Einheit und Idealität seiner Bestimmungen das Urteil oder die Negation, den Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, enthält und ebenso sehr das Aufheben desselben ist“.

³⁾ E. §§ 204 bis 212.

⁴⁾ Vgl. Anm. ■ auf S. 42.

Der Wille als die übergreifende, durch den Zweck sich mit sich in der Wirklichkeit zusammenschließende Macht ist die Überwindung der bloßen Kausalität, in der Ursache und Wirkung stets gegeneinander „andere“ bleiben; er ist die Macht über den Kausalverlauf.

Die Antithetik der Natur wird durch den Willen gehoben. Ursache und Wirkung, die in der Natur als selbständige, gegeneinander gleich-gültige Dinge nebeneinander stehen, werden im Zweck vereinigt. Denn der Zweck ist diese Einheit des Subjektiven und Objektiven, der Vorstellung, welche Ursache, und des Gegenstandes, der zur Wirkung wird; „die einfache Identität des Willens mit sich in dieser Entgegensetzung“¹⁾. Die Verwirklichung des Zwecks ist nicht, wie das Widerspiel von Ursache und Wirkung, Übergehen des einen in anderes, sondern Verwirklichung seiner selbst im anderen. „Dies ist das Realisieren des Zweckes, in welchem er, indem er sich zum Anderen seiner Subjektivität macht und sich objektiviert, den Unterschied beider aufgehoben, sich nur mit sich zusammengeschlossen und erhalten hat“²⁾. Da aber, wie wir gesehen haben, das gleich-gültige Nebeneinander und Widerspiel von Ursache und Wirkung der Zufall ist, so ist der Zweck die Überwindung jenes Widerspiels von Zufall und äußerer Notwendigkeit; der erreichte Zweck, das zweckvoll geleitete Geschehen ist für den Willen kein fremdes und zufälliges, sondern seine eigene Tat. „Nicht Kausalität und Zweck sind Gegensätze oder ausschließende Betrachtungsweisen“, sagt Brunstäd³⁾ treffend, „sondern Zufall und Zweck, der Zufall, in den sich die bloße Notwendigkeit auflösen müßte, wenn sie nicht ihre Begründung in ursprünglicher Einheit fände.“ Die Teleologie ist die Wahrheit der Kausalität⁴⁾; erst als Zweck wird die Ursache sie selbst, die Wirkung ihre eigene und nicht eine zufällige. Die Natur kennt nur die zufällige Aufeinanderfolge der bloßen Kausalität, der blinden Notwendigkeit; der Wille schafft die Kausalität des Zwecks, das planvolle Geschehen, die eigene Tat.

Der Wille erweist sich im Zweck als die ursprüngliche Einheit, die eine Vielheit von Ursachen und Wirkungen zu einem Ganzen zusammenfügt. Nichts ist daher falscher, als die gewöhn-

¹⁾ R. Ph. § 109.

²⁾ E. § 204.

³⁾ D. Idee der Religion S. 115.

⁴⁾ Vgl. E. § 209 u. Brunstäd a. a. O.

liche Auffassung, die den Willen lediglich wie eine Einzelursache ansieht und ihn als Glied unter anderen in die Kausalkette einreihet. Der Wille ist mehr als solche einzelne Ursache; er ist die Macht, die die einzelnen Ursachen zusammenfaßt, sie in seinen Dienst nimmt und sich zu eigen macht. So wenig, als aber der Wille bloß Ursache, so wenig ist er auch selbst bloß Wirkung; nach keiner Richtung hin geht er als bloßes Glied in den Kausalnexus ein. Freiheit und Teleologie fordern und ergänzen sich gegenseitig. In der Überlegenheit des Willens über den bloßen Kausalzusammenhang, im Zweck erweist sich seine Selbstheit und Ursprünglichkeit. Hegel hat diesen Zusammenhang nur mehr angedeutet: in den folgenden Ausführungen, in denen er sich über den Unterschied von Naturkausalität und Willenskausalität am bestimmtesten ausspricht, und die daher hier den Abschluß bilden mögen, findet er sich enthalten. „Ferner“, sagt er, „ist der Unterschied des Zwecks als Endursache von der bloß wirkenden Ursache, d. i. der gewöhnlich sogenannten Ursache, von höchster Wichtigkeit. Die Ursache gehört der noch nicht enthüllten, der blinden Notwendigkeit an; sie erscheint darum als in ihr Anderes übergehend und darin ihre Ursprünglichkeit im Gesetzsein verlierend; nur an sich oder für uns ist die Ursache in der Wirkung erst Ursache und in sich zurückgehend. Der Zweck dagegen ist gesetzt als in ihm selbst die Bestimmtheit oder das, was dort noch als Anderssein erscheint, die Wirkung zu enthalten, so daß er in seiner Wirksamkeit nicht übergeht, sondern sich erhält, d. i. er bewirkt nur sich selbst und ist am Ende, was er im Anfange, in der Ursprünglichkeit war; durch diese Selbsterhaltung ist erst das wahrhaft Ursprüngliche“¹⁾.

III.

Die Freiheit ist die Grundbestimmung des Willens, sein Wesen, seine Selbstheit. Sie bedeutet nicht Bestimmungslosigkeit, sondern Selbstbestimmung, nicht Abgelöstheit, sondern Ursprünglichkeit; sie ist nicht eine „Eigenschaft“ des Willens, sondern der Wille selbst, die Persönlichkeit, der Geist²⁾. Der Geist ist das Unbedingte, das Ursprüngliche, das Bestimmende; soweit ich Ich, Persönlichkeit,

¹⁾ E. § 204, Anm., S. 185. — Man beachte den letzten Halbsatz.

²⁾ Vgl. R. Ph., Zusatz zu § 4, S. 285.

Geist bin, soweit bin ich frei. Im Freiheitsbegriffe zeigt es sich, daß „der Wille“ kein abgesondertes Vermögen, sondern die Persönlichkeit selbst, somit Vernunft und Geist ist. Der freie Wille ist der vernünftige Wille. „Der Geist als Wille weiß sich als sich in sich beschließend und sich aus sich erfüllend. Als sich selbst den Inhalt gebend, ist der Wille bei sich, frei überhaupt; dies ist sein bestimmter Begriff“¹⁾.

So wie aber die Vernunft, um sie selbst zu werden, sich aus sich selbst entwickeln muß, so auch die Freiheit. Der „freie Wille“ ist Hegel das Resultat eines Stufengangs, einer Entwicklung, die ihr Ziel als den Grund ihrer Möglichkeit voraussetzt und zum Anfang hat; die Freiheit ist nur wirklich als die Selbstbefreiung des Geistes. Die nähere Schilderung dieses Entwicklungsganges bildet den Hauptteil der Einleitung seiner Rechtsphilosophie und ist grundlegend für das Verständnis dieses Werkes. Wir müssen dieser Darstellung daher in ihren Hauptzügen folgen.

So wie das Denken bei dem in der Anschauung vorgefundenen Inhalt anhebt, so findet auch der Wille seinen Inhalt zunächst in den Trieben, Begierden und Neigungen vor und ist insoweit nicht durch sich selbst, sondern von Natur bestimmt. So ist er der „unmittelbare oder natürliche Wille“²⁾, der als solcher endlich, unfrei und zufällig ist. Durch die Wahl zwischen diesen Neigungen und Trieben setzt sich der Wille über sie, bringt er die Einheit der Persönlichkeit gegenüber der Mannigfaltigkeit der widerstreitenden Triebe zur Geltung. Jede Willensentschließung ist solch ein spontaner Akt des Ich, das in das Spiel der Triebe bestimmend eingreift, nicht sich von ihnen treiben läßt, sondern selbst über sie entscheidet, sie einordnet und beherrscht. Indem der Wille hier als das reine Selbstbewußtsein über alle einzelnen Inhalte erhaben ist, bleibt er doch an den vorgefundenen Inhalt im Ganzen noch gebunden — dieser bleibt als Inhalt ein vorgefundener und ist nur der Form nach der seinige. Dem Willen kommt hier nur „das abstrakte Beschließen als solches zu, und der Inhalt ist noch nicht der Inhalt und das Werk seiner Freiheit“³⁾. Der Wille auf diesem Standpunkt ist die Willkür — „in welcher dies beides enthalten

¹⁾ E. § 469.

²⁾ R. Ph. § 11.

³⁾ R. Ph. § 13.

ist, die freie von allem abstrahierende Reflexion und die Abhängigkeit von dem innerlich oder äußerlich gegebenen Inhalte und Stoffe“¹⁾.

Der Wille als Willkür ist nur formell frei, indem er über dem wechselnden Spiel der Triebe steht, sie sich unterordnet und zwischen ihnen wählt, aber inhaltlich unfrei, indem sein Inhalt ein ihm bloß gegebener, naturbestimmter ist. Er ist so der Widerspruch zwischen seiner Form und seinem Inhalt. „Die Willkür ist, statt der Wille in seiner Wahrheit zu sein, vielmehr der Wille als der Widerspruch“²⁾. Dieser Widerspruch ist es, der den Verstandes-Gegensatz von Determinismus und Indeterminismus hervorruft. „Der Determinismus hat mit Recht der Gewißheit jener abstrakten Selbstbestimmung den Inhalt entgegengehalten, der als ein vorgefundener nicht in jener Gewißheit enthalten und daher ihr von außen kommt. — — Indem hiermit nur das formelle Element der freien Selbstbestimmung in der Willkür immanent, das andere Element aber ein ihr gegebenes ist, so kann die Willkür allerdings, wenn sie die Freiheit sein soll, eine Täuschung genannt werden“³⁾. Der Indeterminismus betont dagegen die formelle Freiheit, die Bestimmung des Willensinhalts durch den Willen selbst. „Bleibt man bei der Betrachtung in der Willkür stehen, daß der Mensch dieses oder jenes wollen könne, so ist dies allerdings seine Freiheit; aber hält man die Ansicht fest, daß der Inhalt ein gegebener sei, so wird der Mensch dadurch bestimmt und ist eben nach dieser Seite hin nicht mehr frei“⁴⁾.

Determinismus und Indeterminismus haben somit beide recht und beide unrecht. Der Determinismus liefert den Willen der Naturkausalität, der äußeren Notwendigkeit — damit dem Zufall aus. Der Indeterminismus macht die „Freiheit der Leere“, die bloße Ursachlosigkeit, d. h. wiederum den Zufall zum Prinzip des Willens. Determinismus und Indeterminismus fallen zusammen wie äußere Notwendigkeit und Zufälligkeit. Sie besagen im Grunde beide dasselbe: Die Zufälligkeit des Willens, und sie kommen beide zu dieser Aussage, weil sie den Willen nur als Willkür kennen. Der Wille als Willkür ist aber der Wille als der noch unaufgelöste Widerspruch, d. i. „die Zufälligkeit, wie sie als Wille

¹⁾ R. Ph. § 15.

²⁾ R. Ph. § 15 Anm.

³⁾ Ebenda.

⁴⁾ Zusatz zu § 15 a. E.

ist“¹⁾. Das Moment der Zufälligkeit der Willkür liegt sowohl in der bloßen Gegebenheit des Willensinhalts, als in der bloßen Formalität des Willensentscheids, der Wahl. „Die Wahl liegt daher in der Unbestimmtheit des Ich und in der Bestimmtheit eines Inhalts. Der Wille ist also dieses Inhalts willen nicht frei, obgleich er die Seite der Unendlichkeit formell an sich hat; ihm entspricht keiner dieser Inhalte; in keinem hat er wahrhaft sich selbst. In der Willkür ist das enthalten, daß der Inhalt nicht durch die Natur meines Willens bestimmt ist, der meinige zu sein, sondern durch Zufälligkeit; ich bin also abhängig von diesem Inhalt, und dies ist der Widerspruch, der in der Willkür liegt“²⁾.

Die Wahrheit der Willkür, die Auflösung dieses Widerspruchs ist der wahrhaft freie Wille, der sich aus sich selbst bestimmt. Willkür und freier Wille, könnte man sagen, verhalten sich zueinander wie Verstand und Vernunft. Der Widerspruch des Inhalts und der Form, die bloße „Gegebenheit“ des Inhalts und die formale Tätigkeit des Ich, das sich diesen Inhalt zu eigen macht, sind die charakteristischen Merkmale des Verstandes und der Willkür. Wie sich die Möglichkeit des Verstandes selbst aber in der Vernunft als der ursprünglichen Einheit gründet, so die der Willkür in der Freiheit des Willens, der vernünftigen Einheit der Persönlichkeit. So wie die Vernunft als erkennende sich selbst ihr eigener Inhalt und „Gegenstand“ ist, so auch als wollende: der freie Wille ist der Wille, der sich selbst als Vernunft, das Wahre als das Gute will. „Indem er, die Allgemeinheit, sich selbst, als die unendliche Form zu seinem Inhalte, Gegenstande und Zweck hat, ist er nicht nur der an sich, sondern ebenso der für sich freie Wille — die wahrhafte Idee“. Hegel führt den transzendentalen Gedanken auch für den Willen durch; so, wie die Anschauung, den Verstand und die Vernunft, so faßt er auch den Trieb, die Willkür und den freien Willen als Stufen der Selbstentfaltung des Geistes, seiner Entzweiung und Rückkehr in seine ursprüngliche Einheit auf, und sein ganzes System ist nichts anderes als die Darstellung dieses Stufenganges, der Kreis, der sich selbst zum Anfang und zum Ziele hat und nur als Ganzes begriffen werden kann.

Der wahrhaft freie Wille ist die sich selbst bestimmende

¹⁾ R. Ph. § 15.

²⁾ Zusatz zu § 15; S. 291.

Vernunft. „Die wahre Freiheit ist als Sittlichkeit dies, daß der Wille nicht subjektive, d. i. eigensüchtige, sondern allgemeinen Inhalt zu seinen Zwecken hat; solcher Inhalt ist aber nur im Denken und durchs Denken“¹⁾. Der freie Wille ist der sittliche Wille, der autonome Wille, der sich in seiner Subjektivität als übersubjektiv, als Moment der absoluten Totalität weiß, der so nicht mehr das partikuläre Interesse, sondern das „an und für sich Gute“, das Allgemeine als sein Eigenes will. Die Gemeinschaft wird zum Boden für die Entfaltung der Freiheit, denn in der Hingabe an die Forderungen der Gemeinschaft überwindet das Individuum seine Selbstsucht und Partikularität, hebt sie in ihr auf und befreit sich zu sich selbst als unbedingter Persönlichkeit, Vernunftwesen und Geist.

Der freie Wille findet seinen Inhalt nicht vor, sondern gibt ihn sich selbst; er ist der Geist, der sich selbst bestimmt. Seinem Inhalt als dem Zwecke gibt er Objektivität, ein Dasein, und darin erweist er sich als selbst-schöpferisch. Er bildet nicht nur eine ihm gegenüberstehende Wirklichkeit um, sondern er schafft sich eine neue Wirklichkeit, „die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur“²⁾. Diese zweite Wirklichkeit, man könnte sie die moralische Wirklichkeit nennen, ist jedoch selbst nicht wieder Natur, sondern eine geistige Wirklichkeit, verwirklichter, objektiver Geist.

Als zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet, erhält die Freiheit „die Form von Notwendigkeit“, jedoch nicht die der blinden äußeren Notwendigkeit der Natur, sondern einer inneren Notwendigkeit, als Geltung³⁾. Das Reich des objektiven Geistes, die moralische Wirklichkeit, d. h. eine Wirklichkeit aus Freiheit, nennt Hegel das Recht. „Diese Realität überhaupt als Dasein des freien Willens ist das Recht, welches nicht nur als das beschränkte juristische Recht, sondern als das Dasein aller Bestimmungen der Freiheit umfassend zu nehmen ist“⁴⁾.

¹⁾ E. § 469 Anm. Vgl. auch die charakteristischen Worte in der Geschichtsphilosophie, Bd. II, S. 920: „Die Freiheit des Willens, die an und für sich ist, ist die Freiheit Gottes in sich selbst, die Freiheit des Geistes, nicht dieses besonderen, sondern des allgemeinen Geistes nach seinem Wesen“.

²⁾ R. Ph. § 4.

³⁾ Vgl. E. § 484.

⁴⁾ E. § 486.

Das, was Hegel „Rechtsphilosophie“ nennt, ist daher nichts anderes als die Philosophie des objektiven Geistes; d. h. eine Philosophie aller derjenigen Bestimmungen und Beziehungen der Menschen untereinander, die sich auf ihre Freiheit, ihr Dasein als Vernunftwesen beziehen und eine moralische Wirklichkeit ausmachen, in der sich die höhere Natur des Menschen offenbart: Recht und Staat, Familie und Gesellschaft, und endlich der ganze Bereich der Geschichte als der zeitliche Prozeß, in dem die Freiheit, der Geist als in dem ewigen Widerspiel der Mächte und Ideen, dem ewigen Werden seiner selbst sich verwirklicht.

§ 6. Die Zurechnung.

Die Zurechnung ist für Hegel die Anerkennung des Subjekts, seiner Freiheit und Persönlichkeit durch das objektive Recht. Sie ist „das Recht des subjektiven Willens“. „Nach diesem Rechte anerkennt und ist der Wille nur etwas, insofern es das Seinige, er darin sich als Subjektives ist“¹⁾. In der Zurechnung der Tat und der Verantwortung erkennt das Recht den Einzelnen als Persönlichkeit, Subjekt und Geist an, wertet es sein Tun als Tat der Freiheit; so behandelt Hegel die Zurechnungslehre dort, wo überhaupt von dem Moment der subjektiven Freiheit des Einzelnen die Rede ist, soweit es als Moment für den Aufbau des Reiches des objektiven Geistes, der „moralischen Wirklichkeit“, in Betracht kommt: im Abschnitt über die Moralität²⁾.

Die Äußerung des subjektiven Willens ist die Handlung. Hegel unterscheidet an ihr die „abstrakte oder formelle Seite“, d. h. die Übereinstimmung des Willens mit dem äußeren Dasein; ferner ihren „besonderen Charakter“ für den Handelnden, die Befriedigung, die er in ihr sucht („die Absicht und das Wohl“); endlich ihren allgemeinen moralischen Charakter, ihren moralischen Wert: „Jede Handlung muß, um moralisch zu sein“³⁾, zunächst

¹⁾ R. Ph. § 107.

²⁾ Unter „Moralität“ versteht Hegel nicht das, was wir unter der Moral verstehen: die unbedingte Bindung der Persönlichkeit durch das Gewissen, ihre Gliedschaft im Reich des Geistes — dies gehört bei Hegel in den Bereich des „absoluten Geistes“ —, sondern lediglich die Form der Subjektivität, die abstrakte Freiheit des für sich seienden Einzelnen in ihrem begrenzten Rechte.

³⁾ Das bedeutet natürlich: um einer moralischen Beurteilung zu unterliegen. Auch die unmoralische Handlung ist insofern eine „moralische“!

mit meinem Vorsatz übereinstimmen; denn das Recht des moralischen Willens ist, daß im Dasein desselben nur anerkannt werde, was innerlich als Vorsatz bestand. Der Vorsatz betrifft nur das Formelle, daß der äußerliche Wille auch als Innerliches in mir sei. Dagegen wird in dem zweiten Momente nach der Absicht der Handlung gefragt, nach dem relativen Werte der Handlung in Beziehung auf mich; das dritte Moment ist endlich nicht bloß der relative, sondern der allgemeine Wert der Handlung, das Gute¹⁾.

Die Zurechnung hat es nun mit der Frage zu tun, was einem Subjekt als seine Handlung zuzuschreiben, wofür es verantwortlich zu machen sei. Diese Frage kann zunächst unabhängig von dem rechtlichen oder moralischen Wert der Handlung gestellt werden; ihre Beantwortung erfordert dann kein Werturteil, insbesondere auch keine Berücksichtigung der für die Bewertung der Tat bedeutungsvollen individuellen Eigenschaften des Täters (wie etwa das Maß seiner Einsicht und seiner sonstigen Fähigkeiten), sondern lediglich ein Urteil über einen objektiven Zusammenhang. Dieses Urteil wollen wir die objektive Zurechnung²⁾ nennen. Sie sagt uns also, ob ein Geschehen Tat eines Subjekts sei. Nur soweit sie diese Frage betrifft, wollen wir Hegels Zurechnungslehre hier darstellen. Die Frage dagegen, ob eine Tat einem Subjekt rechtlich oder moralisch zum Vorwurf gereiche, ob sie ihm auch subjektiv zur Schuld zugerechnet werden könne, soll hier nicht erörtert werden; für diese Frage wäre bei Hegel vor allem noch der § 132 seiner Rechtsphilosophie heranzuziehen, der das „Bewußtsein der Rechtswidrigkeit“ behandelt.

Die Handlung ist für Hegel Einheit des subjektiven Willens und des durch diesen herbeigeführten äußeren Daseins. Weil sich der Wille aber hier auf ein ihm entgegenstehendes äußeres Dasein richtet, so ist er seinem Inhalt nach selbst endlich, begrenzt und nur formell unendlicher Wille. Es ist also der Wille als Willkür; „der Standpunkt der Differenz, Endlichkeit und Erscheinung des Willens“³⁾. Wie der Wille als Willkür der Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit oder Zufälligkeit ist, so trägt auch die willkürliche Handlung den Widerspruch in sich, dem Zufall

¹⁾ Zusatz zu § 114; S. 314.

²⁾ Vgl. dazu den nächsten Paragraphen.

³⁾ R. Ph. § 108; Vgl. auch § 115.

preisgegeben zu sein und in ihn umzuschlagen. Zufällig an der Handlung ist alles das, was dem Willen fremd, was nicht gewußt war. Dazu gehören einmal die äußeren Umstände, auf die die Handlung einwirkt, die aber der Handelnde nicht sämtlich übersehen hat. „Der selbst handelnde Wille hat in seinem auf das vorliegende Dasein gerichteten Zwecke die Vorstellung der Umstände desselben. Aber weil er, um dieser Voraussetzung willen, endlich ist, ist die gegenständliche Erscheinung für ihn zufällig und kann in sich etwas anderes enthalten, als in seiner Vorstellung“ ¹⁾. Hegel denkt hier an den Fall, daß jemand ein, wie er glaubt, ungeladenes, tatsächlich aber geladenes Gewehr abdrückt, oder daß ein Jäger einen Menschen anschießt, den er für ein Stück Wild ansieht ²⁾. Infolge solcher Umstände, die der Handelnde nicht gewußt hat, wird hier aus seiner Tat etwas ganz anderes, als er gewollt hatte. Die so entstellte Tat kann nach Hegels Ansicht nicht mehr zugerechnet werden, sie gehört dem Zufall an, ist nicht die eigene des Subjekts. „Das Recht des Willens aber ist, in seiner Tat nur dies als seine Handlung anzuerkennen, und nur an dem schuld zu haben, was er von ihren Voraussetzungen in seinem Zwecke weiß, was davon in seinem Vorsatze lag. — Die Tat kann nur als Schuld des Willens zugerechnet werden, — das Recht des Wissens“ ³⁾.

Hier bemerken wir den Mangel, der Hegels Zurechnungslehre anhaftet und der um so verwunderlicher ist, als er sonst gerade in diesem Abschnitt verhältnismäßig weit in Einzelheiten sich einläßt und sich auch mit der juristischen Literatur vertraut zeigt. Hegel kennt nur eine Zurechnung vorsätzlicher, nicht einmal eine solche fahrlässiger Handlungen ⁴⁾. Die angeführten Fälle sind ja

¹⁾ § 117.

²⁾ Hierzu vgl. die handschriftlichen Zusätze, Hegel-Archiv III, 1, S. 30: „Gewehr für ungeladen halten — in einem Busch eine Bewegung, Dunkelheit, — einen Menschen für Wild —“. Die im Text gegebene Ergänzung dürfte wohl den Sinn dieser abgerissenen Worte treffen.

³⁾ § 117.

⁴⁾ Es ist mir nicht recht begreiflich, wie L a s s o n dazu kommt, in seiner Einleitung S. XLVI von dem „Abschnitt über Vorsatz, Handlung und F a h r l ä s s i g k e i t“ zu sprechen. Es ist mir nicht möglich, in diesem Abschnitt oder in den Zusätzen irgend etwas zu finden, das auf die Fahrlässigkeit hindeutete. Der erste Hegelianer, der in seine auf Hegel beruhende Zurechnungslehre den Fahrlässigkeitsbegriff einzufügen unternahm, dürfte m. E. M i c h e l e t

gewiß keine des Vorsatzes, aber sie können und müssen doch als fahrlässige Handlungen, mindestens aber, wie wir noch sehen werden, objektiv als Tat zugerechnet werden. Hegel hat mit großem Scharfblick das Eigene und das Zufällige einander gegenübergestellt und erkannt, daß nur das als mein eigenes mir zugerechnet werden kann, was „in Beziehung auf meine Freiheit steht.“ „Ich bin aber nur, was in Beziehung auf meine Freiheit ist, und die Tat ist nur Schuld meines Willens, insofern ich darum weiß“¹⁾. In diesem Satze begeht Hegel den Fehler, zu verkennen, daß das Wissen selbst Tat der Freiheit ist; daß mir daher auch das Nicht-Gewußte insofern zugerechnet werden kann, als das Nicht-Wissen selbst für mich nicht zufällig, sondern Werk meiner Freiheit war: als das Wissen der Umstände für mich ein mögliches war. So ist die Tat dessen, der unvorsichtigerweise ein geladenes Gewehr abschoß, oder der einen Menschen anschoß in der Meinung, ein Stück Wild vor sich zu haben, seine eigene und nicht für ihn zufällig, wenn es ihm möglich gewesen wäre, die Umstände richtig zu erkennen. Erst wo diese Möglichkeit des Wissens, und nicht schon, wo dieses selbst endet, endet auch, wie wir später zeigen werden, die Zurechnung der Tat und beginnt der Bereich des bloß zufälligen Geschehens.

Jetzt folgen wir erst Hegel auf seinem Gedankengange weiter. Der Zufall greift noch in einer weiteren Gestalt in die Handlung ein. Wenn der Handelnde auch alle vorliegenden Umstände richtig aufgefaßt hat, so treten doch neue Umstände hinzu, welche die Folgen der Tat beeinflussen, welche so „ganz anderes daran knüpfen, als sie für sich ist und sie in entfernte, fremde Folgen fortwälzen“²⁾. Hier tritt eine neue Dialektik auf, eine Dialektik, die gerade das Kernproblem der objektiven Zurechnung bildet: der Gegensatz der eigenen und der zufälligen Folgen der Tat. Diese Dialektik begründet sich in dem Widerspruch der Natur, daß das äußerlich Notwendige das Zufällige ist. Der Kausalzusammenhang reicht in die „schlechte Unendlichkeit;“ was nur verursacht ist, das ist in-

(in seinem 1828 erschienenen System der Moral) gewesen sein. Auf ihn berufen sich Berner und Köstlin. — Die Meinung Radbruchs (Handlungsbegriff S. 101), der § 116 möchte sich auf die Fahrlässigkeit beziehen, ist, wie sich aus den folgenden Ausführungen darüber ergeben wird, unzutreffend.

¹⁾ Zusatz zu § 117, S. 315.

²⁾ § 118.

sofern nur eine zufällige Folge der Tat. Andererseits kann die Tat die Folgen doch nicht verleugnen. „Die Folgen, als die eigene immanente Gestaltung der Handlung, manifestieren nur deren Natur und sind nichts anderes als sie selbst“ ¹⁾. Dieser Widerspruch löst sich in dem Gedanken des Zwecks. Zugerechnet werden können die Folgen, die mit der Handlung ein Ganzes bilden, das durch den Zweck beherrscht wird. „Die Folgen, als die Gestalt, die den Zweck der Handlung zur Seele hat, sind das ihrige (das der Handlung Angehörige) — —“ ²⁾. Es ist das Recht des Willens, sich nur diese Folgen zurechnen zu lassen, weil nur sie gewollt sind.

Die Dialektik der objektiven Zurechnung besteht also darin, daß zufällige und eigentümliche Folgen der Tat sich miteinander verquicken, ineinander übergehen, weil „die innere Notwendigkeit am Endlichen als äußere Notwendigkeit, als ein Verhältnis von einzelnen Dingen zueinander ins Dasein tritt, die als selbständige gleichgültig gegen einander und äußerlich zusammen kommen“ ³⁾ —, weil die äußere, kausale Notwendigkeit der Zufall ist. Der Zweck aber löst diesen Widerspruch; er ist die Einheit, die jener Mannigfaltigkeit äußerer Zusammenhänge einen allgemeinen Charakter gibt, der das Wesen der bestimmten Tat ausmacht. Den Zweck als den „allgemeinen Inhalt der Handlung“ nennt Hegel die Absicht. „Aber die Wahrheit des Einzelnen ist das Allgemeine, und die Bestimmtheit der Handlung ist für sich nicht ein zu einer äußerlichen Einzelheit isolierter, sondern den manigfaltigen Zusammenhang in sich enthaltender allgemeiner Inhalt“ ⁴⁾ ⁵⁾. So zündet der Brandstifter das Haus nur an einem Punkt an, aber „die allgemeine Natur dieses Punktes enthält seine Ausdehnung“. Die Tat ist Anzünden des Hauses und nicht nur etwa eines einzelnen Balkens; die Handlung

¹⁾ § 118, Anmkg.

²⁾ § 118.

³⁾ § 118 Anmkg.

⁴⁾ § 119.

⁵⁾ Dazu die handschriftl. Zusätze, a. a. O. S. 34: „Übergang von Vorsatz zu Absicht, Vorsatz; Handlung diese, aber in mannigfachem Zusammenhang, Folgen — zufälligen oder notwendigen. — So ist natürliches Geschehen auf Reflexionsstandpunkt beschaffen. — Aber Wahrheit dieser gemeinen Notwendigkeit und Zusammenhangs ist das Allgemeine. Ich denkendes, und dies Allgemeine, sich auf sich beziehende — das ist das Meinige. Damit abgebrochen, in sich zurückgeführt die Folgen.“

lediglich als körperliches Tun ist freilich nur das letztere, aber ihr „allgemeiner Inhalt“, ihre teleologische Bestimmtheit ist die, Anzündung eines Hauses als des Ganzen zu sein, auf das hin sie gerichtet ist. Der Brand des Hauses ist, kausal betrachtet, zwar nur eine weitere Wirkung des Brandes des ersten Balkens; er ist eine ganze Summe von Ursachen und Wirkungen. Aber dieses Mannigfache ist hier keine gleichgültige, zufällige Aufeinanderfolge, sondern ein Ganzes; dieses Ganze wird bestimmt durch den Zweck der Handlung.

So weit also die Folgen durch den Zweck der Handlung beherrscht werden und insofern ein Ganzes ausmachen, soweit sind sie ihr zuzurechnen. Dabei soll es nach Hegel nicht darauf ankommen, ob der Täter die Folgen einzeln vorausgesehen hat, denn „er muß die allgemeine Natur der Tat kennen“¹⁾. Mit der Tat als Ganzem muß er sich das Einzelne zurechnen lassen, einerlei, ob es in seinem Wissen lag. Es genügt, daß er die allgemeine Natur der Handlung kennt — die besonderen Möglichkeiten, die sie enthält, sind von ihm dann zu vertreten. So heißt es in den handschriftlichen Zusätzen, es könne der Totschläger im Augenblick der Tat nur den Gedanken gehabt haben, zuzuschlagen, aber als denkender Mensch müsse er wissen, „daß sie eine Möglichkeit der Tötung ist“²⁾. An diesen Gedanken, der Mensch müsse die möglichen Folgen seiner Handlung vertreten, haben die Hegelianer wie Michelet angeknüpft, um die Fahrlässigkeit zu begründen, wobei ihnen nur entgangen ist, daß der Begriff der Möglichkeit dieselbe dialektische Schwierigkeit in sich birgt wie der der Notwendigkeit. Hegel selbst hat dabei offenbar nur an die Zurechnung der vorsätzlichen Handlung und ihrer Folgen gedacht.

Während aber Hegel die fahrlässige Handlung ganz außer Betracht läßt, kennt er eine Zurechnung nicht der Tat, sondern unverschuldeter und ungewollter Ereignisse; etwas, das wir heute etwa als Gefährdungshaftung bezeichnen würden. Im § 116 der Rechtsphilosophie spricht er das Prinzip einer Zurechnung zum Willensbereich aus. Dieser höchst bemerkenswerte, bisher noch wenig beachtete Paragraph lautet folgendermaßen: „Meine eigene Tat ist es zwar nicht, wenn Dinge, deren Eigentümer ich bin, und die als

¹⁾ Zusatz zu § 118.

²⁾ a. a. O. S. 99 oben.

äußerliche in mannigfaltigem Zusammenhange stehen und wirken (wie es auch mit mir selbst als mechanischem Körper oder als Lebendigem der Fall sein kann), anderen dadurch Schaden verursachen. Dieser fällt mir aber mehr oder weniger zur Last, weil jene Dinge überhaupt die meinigen, jedoch auch nach ihrer eigentümlichen Natur nur mehr oder weniger meiner Herrschaft, Aufmerksamkeit usf. unterworfen sind.“

Die handschriftlichen Zusätze¹⁾ ergeben, daß Hegel hierbei an die Noxalklagen des römischen Rechts gedacht hat; aber die Fassung des Paragraphen zeigt doch, daß er hier einen allgemeinen Gedanken aussprechen wollte, den er nur in den Spezialfällen der römischen Noxalhaftung verwirklicht fand. Es handelt sich hier nicht um die Zurechnung einer Handlung des Subjekts und ihrer Folgen, („meine eigene Tat ist es zwar nicht“) sondern um die Zurechnung eines Ereignisses, das in einem viel loseren Zusammenhang zum Willen steht. Dieser Zusammenhang ist nicht der einer Kausalität des Willens, sondern der eines Herrschaftsverhältnisses des Willens über Sachen oder -- Haftung für die Delikte der Hauskinder! — andere Personen und einer sich daraus ergebenden Aufmerksamkeitspflicht. Diese Haftung ist also keine „Erfolgshaftung“, keine Haftung für eine Tat, sondern eine Haftung für Ereignisse, die — sei es mit oder ohne mein Zutun — innerhalb des Herrschaftsbereichs meines Willens entstehen, soweit dadurch anderen ein Schaden entsteht. Das ist nichts anderes, als der Grundgedanke der modernen Gefährdungshaftung! Zwei Menschenalter nach Hegel haben Juristen wie Gierke und Merkel den Gedanken einer Haftung für Schäden, die in meiner Einflußsphäre wurzeln, juristisch durchgeführt, und die neueste Rechtsentwicklung hat ihm breitesten Raum gegeben. In der römisch-rechtlichen Noxalhaftung liegt er als ein schwacher Keim enthalten. Hegel hat als erster diesen allgemeinen Rechtsgedanken erkannt und ihn in seiner Rechtsphilosophie zu klarem Ausdruck gebracht — ein schöner Beleg dafür, daß der Philosoph mitunter gerade auch in einer Einzelfrage den Erkenntnissen der Einzelwissenschaft weit voranzugehen vermag!

An dem Paragraphen ist im einzelnen noch Verschiedenes zu bemerken. Hegel faßt das Prinzip der Zurechnung zum Willens-

¹⁾ a. a. O. S. 30,

bereich — wie wir sie im Gegensatz zur Zurechnung zur Tat nennen wollen —, zunächst so weit wie möglich, indem er es auf alle Eigentumsverhältnisse bezieht. In dieser Ausdehnung gilt das Prinzip heute in der Tat im preußischen Verwaltungsrecht. Hier gilt der Satz: Jeder Eigentümer hat sein Eigentum in polizeimäßigem Zustand zu erhalten und kann von der Polizei angehalten werden, auch den rein zufällig entstandenen polizeiwidrigen Zustand desselben auf seine Kosten zu beseitigen. Dagegen würde für den zivilrechtlichen Schadenausgleich der Satz, daß der Eigentümer jeden Schaden ersetzen solle, der durch sein Eigentum entsteht, schon wegen der Unbegrenztheit des Kausalzusammenhanges zu weit führen; hier ist daher eine speziellere positive Regelung unbedingt erforderlich, und das hat Hegel auch mit den Worten anerkannt, der Schaden falle mir nur „mehr oder weniger zur Last, soweit der betreffende Vorgang meiner Herrschaft, Aufmerksamkeit usf.“ unterworfen ist. Der Philosoph gibt nur den allgemeinen Gedanken an und überläßt seine Ausführung im einzelnen der positiven Gesetzgebung und Wissenschaft, die er nicht ersetzt, sondern ergänzt, d. h. zum systematischen Ganzen führt.

Endlich ist es noch auffällig, daß Hegel unter den Gegenständen, für die in dieser Weise haftet werden soll, auch den eigenen Körper nennt. Ein Vorbild in der juristischen Literatur dürfte er für diesen Gedanken wohl nicht haben¹⁾. Er ist eine Konsequenz des philosophischen Standpunkts, der den Körper zum Eigentum rechnet²⁾ und wäre geeignet, die Zurechnung des Tuns Unzurechnungsfähiger zu begründen. Indessen dürften diese Fälle nach unserer Ansicht doch wohl unter anderen Gesichtspunkten zu betrachten sein.

* * *

¹⁾ Man könnte hier allenfalls an die *actio libera in causa* denken. Diesen Fall sieht Müller-Erzbach, *Gefährdungshaftg. u. Gefahrtragung*, S. 54, als einen solchen der Gefährdungshaftung an. Es kommt hierbei aber darauf an, daß sich der Verpflichtete schuldhaft in den Zustand versetzt hat, in dem er andere gefährdet. Hierbei handelt es sich also nicht um eine Haftung für gefährliche Zustände schlechtweg oder gar für jedes Tun eines Unzurechnungsfähigen, sondern nur um eine solche für die schuldhafte Herbeiführung eines Gefährdungszustandes.

²⁾ Vgl. Binder S. 468.

Hegel behandelt die Tat zunächst als einen objektiven Zusammenhang, der als ein Verhältnis endlicher Erscheinungen den Gegensatz von Zufälligkeit und Notwendigkeit in sich birgt. Die Auflösung dieses Gegensatzes erfolgt durch die Besinnung auf die Beziehung des Geschehens auf den Willen des Täters, der die Vielheit der kausalen Elemente zur teleologischen Einheit der Tat zusammenfaßt. Es zeigt sich, daß von dem subjektiven Moment der Handlung — der Beziehung auf einen Willen als beherrschendes Prinzip — nicht abgesehen werden kann, soll sie nur als objektive Einheit festgehalten werden. Die objektive Seite der Zurechnung enthält an sich schon die Beziehung auf ein Subjekt, auf den Willen als die übergreifende Einheit.

Die weitere Reflexion über das subjektive Moment der Zurechnung führt dann zur Berücksichtigung der individuellen Besonderheit des Subjekts, der „Macht und Stärke des Selbstbewußtseins“¹⁾, der subjektiven Zurechnungsfähigkeit. Die objektive Zurechnung der Tat findet so ihre Ergänzung durch eine subjektive Zurechnung, die die Fähigkeiten, die Einsicht und die individuelle Absicht des Handelnden zum Ausgangspunkt nimmt. Aber diese subjektive Zurechnung findet ebenso ihre Grenze an dem objektiven Sinn der Tat: eine moralische Absicht kann nicht eine unrechtliche Handlung rechtfertigen²⁾. So weisen endlich beide Momente über sich hinaus. Beide, der objektive teleologische Zusammenhang der Tat und der subjektive Zweck des Täters, werden zum Gegenstand der rechtlichen und moralischen Bewertung, die ebensowohl die Tat nach der Gesinnung, wie die Gesinnung des Täters nach seiner Tat beurteilt. Der Gegensatz von Subjektivität und Objektivität, der auf dieser Stufe als das Recht der subjektiven Einsicht in Bezug auf den rechtlichen Wert der Tat und als das Recht der objektiven Bewertung wiederkehrt, wird hier endgültig aufgehoben in dem Gedanken der objektiven Vernünftigkeit des Subjekts, das gerade dann nach „dem Rechte und der Ehre des Menschen“ behandelt wird, wenn seine Tat nach den objektivgültigen Maßstäben des Rechts beurteilt wird³⁾.

So ist es der Widerstreit der Subjektivität und der Objek-

¹⁾ R. Ph. § 120 Anm.

²⁾ § 126.

³⁾ § 182 Anm.

tivität, der die innere Dialektik des Zurechnungsproblems ausmacht. Dadurch erweist sich dieses als ein besonderer Anwendungsfall des Grundproblems der kritisch-idealistischen Philosophie, des Problems, in der Gegensätzlichkeit des Subjekts und des Objekts, des denkenden und handelnden Ich und einer gegenständlichen Welt die Einheit zu begreifen, die es gestattet, beide aufeinander zu beziehen und durcheinander zu bestimmen¹⁾. Die Lösung dieser Aufgabe ist der Sinn der Hegelschen Dialektik, die ja kein starres Schema, keine leere Form, sondern die begriffene Wesenheit des Geistes sein will. Durch diese Lösung wird dann auch die besondere Eigenart und Bedeutung des Zurechnungsproblems bestimmt, und nur auf dem Grunde dieser philosophischen Gesamteinsicht, die ihre Voraussetzungen in Kant findet und daher auch von Kant her begriffen werden muß, konnten wir Hegels Zurechnungslehre darstellen. Das Moment, auf das wir dabei unser besonderes Augenmerk richteten, war das erste Moment, die objektive Seite der Zurechnung als das Urteil über die teleologische Einheit der Tat. Das, was diese Einheit, im Gegensatz zur bloß kausalen Aufeinanderfolge, als eine Einheit, die Tat als ein Ganzes ermöglicht, das ist, wie wir gesehen haben, gerade ihre Subjektsbezogenheit. Diesen Gedanken wollen wir im Folgenden im einzelnen durchführen und auf seine Bedeutung für die juristische Begriffsbildung prüfen.

¹⁾ Dieses Grundproblem klar zum Bewußtsein gebracht zu haben, ist das Verdienst Fichtes, der in dem dritten Grundsatz seiner „Wissenschaftslehre“ von 1794 die Aufgabe, das Widersprechende als eines zu denken, auf den schärfsten Ausdruck gebracht hat. — Wenn Fichte in unserer Darstellung des Idealismus übergangen werden konnte, so war das nur möglich, weil es uns nicht auf die historische Entwicklung, sondern allein auf die systematische Ableitung ankam und diese von vornherein auf ein bestimmtes Ziel — Hegels Zurechnungslehre — eingestellt war.

2. Teil.

Die objektive Zurechnung.

1. Abschnitt.

Die Zurechnung zur Tat.

§ 7. Die Person.

I.

Als objektive Zurechnung bezeichneten wir das Urteil über die Frage, ob ein Geschehen Tat eines Subjekts sei. Diese Bedeutung des Ausdrucks „Zurechnung“ scheint zwar der heutigen Jurisprudenz verloren gegangen zu sein, die ihn nur noch für die Schuldzurechnung gebraucht; er entspricht aber dem Sprachgebrauch Kants und der Juristen des vorigen Jahrhunderts. So lesen wir bei Kant:¹⁾ „Zurechnung (imputatio) in moralischer Bedeutung ist das Urteil, wodurch jemand als Urheber (causa libera) einer Handlung, die alsdann Tat (factum) heißt und unter Gesetzen steht, angesehen wird.“ Den damaligen Juristen war der Unterschied geläufig zwischen imputatio facti und imputatio juris²⁾, der Zurechnung zur Tat und der Zurechnung zur Schuld. Diese Unterscheidung wurde freilich von den Hegelianern verworfen, weil sie beide Urteile, das über die Tat und das über den Wert der Tat in eins setzten; sie konnten das tun, weil man damals nur die Schuldhafung kannte und der Begriff der Tat für die Rechtswissenschaft

¹⁾ Metaphysik der Sitten S. 31.

²⁾ Vgl. dazu: Stübel, Über d. Tatbestand der Verbrechen S. 36 ff.; v. Al-
mendingen, Imputation S. 28; Bauer Abhandlg. Bd. I S. 250; Temme,
Preuß. Strafrecht S. 152; auch noch Hälschner, Gem. Strafrecht S. 197 f.
(„formelle“ u. „materielle“ Zurechnung.) Feuerbach, Lehrb. S. 78, sieht in
der Zurechnung „die Beziehung einer strafbaren Tat als Wirkung auf eine dem
Strafgesetz widersprechende Willensbestimmung des Täters als Ursache.“

nur als der der schuldhaften Tat von Interesse war. Das analysierende Denken des ausgehenden 19. Jahrhunderts hat dann, wie wir im nächsten Paragraphen noch eingehender zeigen werden, den Handlungsbegriff der Hegelianer zerlegt und dabei auch die Handlung an sich von der schuldhaften Handlung geschieden; aber die Beziehung des Geschehens auf den Willen, die dieses zur Tat macht, hat es nur als eine kausale zu verstehen vermocht und an die Stelle der Zurechnung zur Tat die Kausalität gesetzt. Die erste Einsicht, die wir aus den vorangegangenen Darlegungen gewinnen müssen, ist die, daß die Zurechnung zur Tat keineswegs gleichbedeutend ist mit dem Urteil über das Vorliegen eines Kausalzusammenhangs.

Die Zurechnung bedeutet nichts anderes als den Versuch, die eigene Tat vom zufälligen Geschehen abzugrenzen. Wenn ich jemand als den Urheber eines Geschehens bezeichne, so will ich damit sagen, daß dies Geschehen seine eigene Tat, daß es für ihn nicht ein Werk des Zufalls, sondern das seines eigenen Willens sei. In dem Begriff des Urhebers liegt bereits der des Willens beschlossen, was Kant in der angeführten Stelle durch den Zusatz „*causa libera*“ zum Ausdruck bringt. Die Sprache unterscheidet den Urheber, welcher handelt, sehr fein von der Ursache, welche bloß wirkt. Die Wirkung gehört der Ursache nicht als ihre eigene an, weil sie selbst nichts eigenes ist. Sie ist nur ein Glied in einer unendlichen Reihe, deren jedes gleich-wertig, gleich-gültig neben dem anderen steht, keines die anderen beherrscht. Hat der herabfallende Ziegel den Menschen erschlagen, oder der Wind, der jenen losriß, oder die Sonne, durch deren Wärmeausstrahlung die Luft erwärmt und der Wind hervorgerufen wurde? Sie alle sind nur gleichgültige Ursachen, in ihrer Aufeinanderfolge waltet zwar eine strenge Notwendigkeit, und doch ist ihr Zusammentreffen vom Standpunkt jeder einzelnen aus Zufall. Hegels Lehre, daß die äußere, kausale Notwendigkeit wesensgleich ist mit der Zufälligkeit, ist ja im Grunde so unendlich einfach und einleuchtend! Hat man das aber einmal erkannt, so wird sofort die ganze Hoffnungslosigkeit des juristischen „Kausalproblems“ klar, jener Bemühungen, aus der bloßen Kausalbeziehung die Abgrenzung der eigenen Tat vom zufälligen Geschehen zu gewinnen.

Wenn man als die Ursache die „Gesamtheit der Bedingungen“ bezeichnet, wie dies vom rein logischen Standpunkt aus unerlässlich

ist, so gibt man damit schon zu, daß es nicht möglich ist, eine einzelne Sache als „Ur“-sache herauszuheben, ihr eine eigene Bedeutung beizulegen, ihr die Wirkung als ihre eigene zuzurechnen.¹⁾ Alle Versuche der Juristen, die Tat als bloßen Kausalzusammenhang zu erklären, die Zurechnung zur Tat als bloßes Kausalurteil aufzufassen, waren daher von vornherein zum Scheitern verurteilt. Nur durch die Hereinnahme eines der bloßen Kausalbetrachtung fremden Elements in das sogenannte juristische „Kausal“urteil konnte ein brauchbares Ergebnis erzielt werden — ein Ergebnis, das aber jeder sicheren Begründung solange entbehren muß, als man daran festhält, ein Urteil, das in Wahrheit auf einer ganz anderen Grundlage beruht, für ein Kausalurteil anzusehen

Ein in der Literatur über den „juristischen Kausalitätsbegriff“ vielgenanntes Beispiel ist das folgende: A schickt den B während eines Gewitters auf eine mit hohen Bäumen bestandene Anhöhe, in der Hoffnung, der Blitz werde ihn dort treffen. Das geschieht. Hat hier, fragt z. B. Träger²⁾, A den Tod des B „verursacht“? Vom Standpunkt der naturwissenschaftlichen Kausalitätsbetrachtung besteht hieran gar kein Zweifel. Der Sinn dieser Frage aber ist gar nicht der, ob A den Tod des B „verursacht“ habe, sondern ob dieser ihm als seine eigene Tat objektiv zugerechnet werden könne, oder ob er als Folge eines ganz zufälligen Zusammentreffens anzusehen sei. Diese Frage ist also nicht eine reine Kausalitäts-, sondern eine Zurechnungsfrage.³⁾ Als der typische Fehler aller juristischen Kausalitätstheorien erscheint das Suchen nach „der“ oder „den“ zureichenden Ursachen eines Geschehens, anstatt daß man umgekehrt gefragt hätte: was alles kann als Wirkung einer Willensbetätigung — denn nur darum handelt es sich für den Juristen — angesehen werden? Diese Fragestellung hätte

¹⁾ Der Begriff der Ursache wird durch die Kausalbetrachtung selbst somit wieder aufgehoben. Vgl. die Begründung der Thesis der 3. Antinomie bei Kant; oben S. 14. Auch Binding hat das richtig erkannt: „In eigentümlicher Ironie weist die Lehre von der Alleinherrschaft des Kausalitätsgesetzes bei genauerer Betrachtung den ganzen Ursachen-Begriff aus der Welt hinaus.“ Normen II, 1 S. 36. In ihrer ganzen Tiefe ist diese Antithetik, als der „Widerspruch in der Natur“, freilich nur von Hegel erfaßt.

²⁾ Das Kausalproblem S. 8.

³⁾ Vereinzelt ist das anerkannt worden gerade mit Bezug auf die von Träger vertretene Theorie der „adäquaten“ Verursachung; vgl. Müller-Erzbach, Gefährdungshaftg. und Gefahrtragung S. 24, und die dort Genannten.

dazu geführt, die Kausalität des Willens in ihrer teleologischen Eigenart zum Ausgangspunkt zu nehmen und damit die nicht kausale, sondern teleologische Natur der Zurechnung eines Geschehens zur Tat zu entdecken.¹⁾ Erst in jüngster Zeit ist es von mehreren Juristen und Rechtsphilosophen erkannt und ausgesprochen worden, daß der vermeintliche juristische Kausalbegriff kein Kausalbegriff, sondern ein teleologischer Begriff ist²⁾; diese Erkenntnis gilt es jetzt, systematisch durchzuführen.

Nur der Wille beherrscht den Kausalverlauf, nur für ihn gibt es daher die Möglichkeit, die zufällige Aufeinanderfolge in die eigene Tat zu verwandeln. Zurechnung zur Tat ist Beziehung eines Geschehens auf den Willen. Nur einem Willensträger, der Person, kann etwas zugerechnet werden. Kant definiert geradezu³⁾: „Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind.“ „Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist.“ Nur die Person kann zum Urheber, zum Täter werden. Der Begriff der Zurechnung steht im engsten Zusammenhang mit dem Begriff der Person.

II.

Person ist der Mensch nicht als Naturwesen, sondern als Vernunftwesen, als Träger der überindividuellen Vernunft, als Subjekt und Geist. „Person aber bedeutet“, sagt Binder in seiner Rechtsphilosophie⁴⁾, „Vernunftwesen, Träger eines selbständigen Willens und eines Selbstbewußtseins, das seinen Sinn hat als Bewußtsein gerade von der Überindividualität des Wertes, den es repräsentiert, von der Bedingtheit seiner selbst durch die Gemeinschaft, in die es eingebettet ist.“ Wir brauchen hier nur an alles das zu erinnern, was wir über den Geist, den Willen und das Subjekt bereits ausgeführt haben. Danach ist das entscheidende Gewicht auf die ursprüngliche unbedingte Einheit des Selbstbewußtseins zu legen; die Totalität, die über ihr Gegenteil als Teil ihrer selbst übergreift, die in ihrem Gegenstand sich selbst findet. Im Selbst-

¹⁾ Diesen Weg hat v. Rohland in seiner Kausallehre beschritten.

²⁾ So Binder S. 907f.; Marck, Substanz- u. Funktionsbegriff S. 14; Sauer, Grundlagen des Strafrechts S. 429 u. Wolter im Archiv f. Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie Bd. XIX S. 582.

³⁾ Metaphysik der Sitten, S. 26 u. 27.

⁴⁾ S. 433.

bewußtsein erkenne ich mich als ein Ich, ein Selbst, und in dieser meiner Ichheit und Selbstheit gerade als Glied und Moment des überindividuellen Geistes, oder, wie wir statt dessen auch sagen können, der transpersonalen Persönlichkeit, des unbedingten Einheitsgrundes aller Wirklichkeit. Dieses Innwerden der eigenen Gliedschaft am Unbedingten ist es eigentlich, was wir die Vernunft in subjektiver Bedeutung, als das „Vernehmen“ der Ideen nennen. Die Idee ist diese unbedingte Einheit, die uns selbst ergreift, uns als Forderung gegenübertritt, die uns eingliedert in das Reich der Werte. Der Mensch als Person ist Träger des überindividuellen Wertes, nicht in dem Sinne, daß dieser sich an ihm verwirklichte, sondern in dem, daß er selbst ihn in sich verwirklicht. Darin aber erweist er sich als frei. Person ist so die selbstbewußte freie Totalität, der sich wissende und sich selbst bestimmende Träger des Geistes.

Die Freiheit gehört ebenso zum Wesen der Person wie ihre Einheit. Auch hier brauchen wir nur an das zu erinnern, was wir darüber bereits ausgeführt haben. Die Freiheit ist nicht eine „Eigenschaft“ des Naturwesens „Mensch“, sondern der Ausdruck seiner Ichheit und Vernünftigkeit und der damit gegebenen Ursprünglichkeit und Spontaneität. Freiheit bedeutet nicht Grundlosigkeit, sondern Begründung alles Mannigfachen in ursprünglicher schöpferischer Einheit. „Der Freie“, heißt es bei Joël¹⁾, „ist der Autor, ist die bewußte Ursache, und die Freiheit bedarf so der Notwendigkeit, wie die Ursache der Wirkung, das Bedingende des Bedingten bedarf. „Frei sein heißt Subjekt sein und umgekehrt.“ Freiheit ist Selbstbestimmung; sie ist nur wirklich in der Tat, in der Betätigung ihrer selbst; so ist sie ihre eigene Voraussetzung und ihr eigenes Ziel. „Wir müssen frei werden, um frei zu sein, und wir müssen frei sein, um frei zu werden. Die Freiheit ist zugleich ihre eigene Voraussetzung und ihr eigenes Ideal.“ Mit diesen Worten gibt Joël einen Gedanken wieder²⁾, der uns von Hegel geläufig ist.

Die Freiheit im transzendentalen Sinn als die absolute Spontaneität des Subjekts ist auch der Grund der Möglichkeit der sogenannten Wahlfreiheit, der Willkür im Sinne Hegels. Jeder Akt

¹⁾ Joël, der freie Wille S. 689.

²⁾ a. a. O. S. 319.

einer bewußten Wahl ist — mag auch für den Inhalt des Gewählten ein äußerer, sinnlicher Anreiz mitbestimmend sein — doch als Entscheidung zwischen mehreren Möglichkeiten, als Geltendmachung einer vernünftigen Überlegung eine Äußerung des Willens, die Selbstbewußtsein und Freiheit voraussetzt. So müssen wir mit Jöel sagen: „Der Wille ist eine Einheit, weil das Ich eine Einheit ist und der Wille eben nur das Ich in seiner Freiheit ist“ ¹⁾.

Diese Einheit des Ich verkennt der Determinist, wenn er die Triebe und Motive als etwas vom Subjekt Verschiedenes, ihm mit kausaler Notwendigkeit Aufgedrungenes ansieht, wie dies in dem bekannten Beispiel der Wage zum Ausdruck kommt ²⁾. Er übersieht dabei, daß den Motiven „an sich“ keine Größe zukommt, sondern daß es eben der Entscheid des Willens ist, welche Vorstellung er zum „Motiv“ erhebt. Es hilft auch nichts, wenn der Determinist dabei den Charakter des Subjekts als eine „konstante Größe“ mit in die Rechnung einstellt. Das würde nur die von Kant schon verspottete „Freiheit eines Bratenwenders“ ergeben ³⁾. Der Charakter wird hierbei ganz realistisch als etwas Dinghaftes, Festes angesehen, und wird damit wieder selbst zum Produkt der kausalen Notwendigkeit. Noch verfehlter muß es natürlich erscheinen, die Vernunft selbst wie ein dem Subjekt mit gleichsam kausaler Notwendigkeit Aufgedrungenes zu betrachten, so wie dies neuerdings wieder A. Ruesch getan hat ⁴⁾. Bei alledem denkt man das Subjekt immer als einen abgesonderten Gegenstand und vergißt, daß das Subjekt es ist, das alle Gegenständlichkeit bedingt. Das Subjekt ist das Nicht-Dinghafte, das Unbedingte. Seine Entscheidungen erfolgen nicht grundlos; aber ihre Begründung liegt nicht in der Einwirkung anderer Dinge, sondern in ihm selbst, in seiner Einsicht, Gewissenhaftigkeit, seiner Subjektivität und Organschaft als Träger der überindividuellen Vernunft ⁵⁾.

1) Jöel, Der freie Wille S. 449.

2) Zitelmann, Irrtum u. Rechtsgeschäft, S. 177 glaubt gar, es müßten „die Gesetze der Physik über das Resultat des gleichzeitigen Wirkens mehrerer Kräfte auf ein Objekt“ auch für die „psychischen Kräfte“, die Motive und Triebe gelten, welche auf den Willen „einwirken“! Krasser, als es hier geschehen ist, kann der Determinismus seine Verwandtschaft mit dem Materialismus wohl nicht offenbaren.

3) Kr. pr. V. S. 125.

4) A. Ruesch, Die Unfreiheit des Willens.

5) Von den Juristen, die sich mit dem Problem der Willensfreiheit befaßt
Larenz, Hegels Zurechnungslehre.

Die Freiheit allein ermöglicht es, dem Menschen seine Tat zuzurechnen und ihn verantwortlich zu machen. Nur weil er selbst ein Eigenes, Unableitbares ist, weil er sich selbst bestimmt, können wir ihm seine Tat als seine „eigene“ zurechnen. Wir können hier einige schöne Worte Bindings¹⁾ anführen: „Aber ohne ein Element, was dem Menschen ganz eigen gehört, was die Bewegungen in ihm seelisch allein bestimmt, ist es undenkbar, die Tat als sein Werk zu fassen und ihn dafür haftbar zu machen. — — — Bei Leugnung dieses urkausalen Elements fällt die Verantwortlichkeit entweder ganz dahin oder aber auf ein Wesen außerhalb des anscheinend handelnden Menschen. — — — — Der Mensch aber steht dann in Wahrheit seiner Krone beraubt da: er ist nicht mehr Täter seiner Taten, vielmehr sind alle seine Handlungen nur einzelne Wellen im großen Strom des Fatalismus. Der Determinist hat kein Recht und keine Möglichkeit, mit seiner Kausalitätsbetrachtung bei der Persönlichkeit halt zu machen: seine Grundanschauung reißt ihn rettungslos rückwärts in die Unendlichkeit.“ So ist es. Die juristische Kausalitätsbetrachtung, die objektive Zurechnung und nicht nur etwa die Schuldzurechnung hat den Begriff der Person als des freien, sich selbst bestimmenden Subjekts zur Voraussetzung. Sonst wäre der Mensch nicht der „Täter seiner Taten“; d. h., wir dürften überhaupt nicht von Tat, sondern nur von Naturgeschehen sprechen. Was kann es für die Verantwortung bedeuten, daß der Mensch in das Naturgeschehen hineinverflochten ist, wenn er nicht im Stande ist, es in seine eigene Tat umzuschaffen?

Zurechnungsfähig ist demnach die Person, weil sie die freie, sich selbst bestimmende, sich wissende und sich erhaltende Ganzheit ist. „Was das Subjekt ist, ist die Reihe seiner Handlungen“²⁾. In seinen Handlungen „äußert“ das Subjekt sich selbst; sie sind

haben, steht unserer Auffassung Binding am nächsten. Seine Ausführungen in den „Normen“, Bd. II, 1 S. 21 ff. bezeugen ein tiefes Verständnis der philosophischen Probleme, was man der übrigen juristischen Literatur, sowohl der deterministischen wie der indeterministischen, leider nicht immer nachrühmen kann. — Unbedingt beachtenswert sind auch die Ausführungen A. Lassons in seiner Rechtsphilosophie S. 154 ff. F. Medicus in seinem jüngsterschiedenen Werk über die Willensfreiheit behandelt die Frage vom Standpunkt der modernen Naturwissenschaft.

¹⁾ a. a. O. S. 75 f.

²⁾ Hegel, R. Ph. § 124 Anm.

das Erzeugnis seiner eigenen, weil freien Willensbestimmung; es geht in sie ein, aber nicht in ihnen auf, denn es ist zugleich auch mehr als sie alle: ihre schöpferische, gestaltende Macht. Die Tat des Subjekts ist nicht etwas ihm Fremdes und Gleichgültiges, sondern die Erscheinung seines Wesens. Deshalb ist die Tat nicht eine bloße Veränderung, eine Aufeinanderfolge von Ursachen und Wirkungen, sondern eine Einheit, ein Ganzes. Das Subjekt ist nicht nur das erste Glied einer Kette von Ursachen und Wirkungen, sondern deren gestaltendes Prinzip: in dem Doppelsinn des Wortes „Prinzip“, als Anfang, Ausgangspunkt, und als Regel des Geschehens. So kann die Tat als seine eigene angesehen und ihm zugerechnet werden, weil es selbst etwas Eigenes und Ursprüngliches ist; weil die Tat in seiner Freiheit wurzelt und darum auch an Gesetzen gemessen werden kann, die sich an den freien Willen richten. „Tat“, sagt Kant¹⁾, „heißt eine Handlung, sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht; folglich auch sofern das Subjekt in derselben nach der Freiheit seiner Willkür betrachtet wird.“ Schon in der Kritik der reinen Vernunft bezeichnet er „die transzendente Idee der Freiheit“, den Begriff „der absoluten Spontaneität der Handlung“ als „den eigentlichen Grund der Imputabilität derselben“²⁾; dasselbe betont er in der Kritik der praktischen Vernunft³⁾. Sollte das nicht denen zu denken geben, die die Zurechnung zur Tat, die imputatio facti, so ohne weiteres mit der Naturkausalität gleichsetzen und ihnen sagen, daß dieses Problem nicht durch naturalistische Untersuchungen über das Wesen der Kausalität, sondern nur durch die Besinnung auf die Ethik als das Reich der Freiheit gelöst werden kann?

§ 8

Der Wille, die Handlung und die Tat.

Der Wille verwirklicht sich in der Tat, insofern er ihr bestimmendes Prinzip ist, die einzelnen Glieder der Tat auf sich und sich somit auf die Tat bezieht. Durch die Fähigkeit, Zwecke zu setzen und zu realisieren, dem Kausalverlauf die Richtung auf ein

¹⁾ Metaphysik der Sitten S. 26.

²⁾ Kr. r. V. S. 406; vgl. oben S. 14. Dabei ist zu beachten, daß Kant nach der oben mitgeteilten Definition (S. 60) unter Zurechnung die imputatio facti begreift.

³⁾ Kr. pr. V. S. 124 f.

vielleicht fernes, aber gewußtes und gewolltes Ziel zu geben, sich ihn dienstbar zu machen, beherrscht der Wille das Naturgeschehen und verwandelt er es in die eigene Tat. Die Tat stellt sich uns so als ein teleologisches Ganze dar, d. h. als ein mannigfacher Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, der durch die Beziehung auf den Zweck vom Willen umspannt wird. Die Zurechnung als das Urteil über die Tat ist demnach nicht ein kausales, sondern ein teleologisches Urteil. Nur darf man den Zweckbegriff hier nicht subjektiv, sondern muß ihn objektiv fassen; d. h. man darf nicht dabei stehen bleiben, dasjenige zuzurechnen, was gewußt und gewollt war, sondern muß auch das zurechnen, was gewußt und damit vom Willen umspannt werden konnte, was als Gegenstand des Willens möglich war.

Auch ein solches Möglichkeitsurteil ist kein kausales, sondern ein teleologisches Urteil, denn nicht die Möglichkeit eines bestimmten Kausalverlaufs als solchen, sondern die seiner Beherrschung durch den Willen steht hier in Frage. So ist die Tat die Selbstverwirklichung des Willens und die Zurechnung das Urteil, welches die Tat auf den Willen bezieht.

Dieser Begriff der Tat stimmt wesentlich mit dem Handlungsbegriff überein, den die Strafrechtswissenschaft des vergangenen Jahrhunderts dem Einfluß Hegels verdankt. Von den Hegelianern Köstlin, Abegg und Berner können wir ihn bis zu Binding verfolgen. Unter der Handlung verstanden die Hegelianer, den Spuren ihres Meisters folgend, die Einheit eines subjektiven und eines objektiven Moments, die in wechselseitiger Bezogenheit eine Totalität, ein Ganzes ausmachen. Das subjektive Moment ist der Wille, d. h. das bewußte Streben des Subjekts nach Realisierung seiner Zwecke; das objektive Moment, über das jenes übergreift, nannten sie die Tat und verstanden darunter das vom Subjekt ausgehende Geschehen, welches zugerechnet werden kann, soweit es vom Willen umfaßt wird. So bestimmt Köstlin¹⁾ die Handlung als „die vermittelte Einheit des Willens und der Tat“, Abegg²⁾ als „die Einheit der inneren und der äußeren Seite“. Die Zurechnung ist für Köstlin das Urteil, ob ein objektiv Geschehenes eine Handlung sei oder nicht“³⁾, das ist das Urteil, „es sei eine gewisse, objektiv vor-

¹⁾ Neue Revision S. 151.

²⁾ Lehrbuch S. 123.

³⁾ N. Rev. S. 148.

liegende Rechtsverletzung auf den Willen eines Subjekts als bestimmendes Prinzip zu beziehen“ ¹⁾. Berner bestimmt die Zurechnung als das Urteil, daß eine Handlung vorliege, daß „das Subjekt aus dem Objekt in sich reflektiert sei“ ²⁾, als den „Ausspruch: das Subjektive ist objektiviert, das Objektive subjektiviert“ ³⁾.

Die Zurechnung als das Urteil über die Beziehung der Tat auf den Willen hat die Freiheit zur Voraussetzung. Mit wörtlichem Anklang an Hegel heißt es bei Köstlin ⁴⁾: „Indem die Zurechnung die freie Selbstbestimmung des Subjekts zur Grundlage hat, so ist der Inhalt der Imputationslehre das Recht des subjektiven Willens, vermöge dessen dieser nur das ist und nur als das sich anerkennt, worin er sich als solchen weiß“. Köstlin verwirft, wie alle Hegelianer, die Unterscheidung von *imputatio juris* und *imputatio facti*, sofern die letztere nur die physische Kausalität aussagt, welche als solche für die rechtliche Betrachtung ganz wertlos sei, da „diese Art der Kausalität auch von jeder Naturursache ausgesagt werden kann“ ⁵⁾. Das Recht aber hat es mit „der freien Kausalität der Subjektivität zu tun“ ⁶⁾. Die Zurechnung ist daher das Urteil über „die freie Kausalität des handelnden Subjekts“ ⁷⁾; diese freie Kausalität macht — darin stimmt Köstlin mit Kant überein — den Begriff der Urheberchaft aus ⁸⁾.

Wir müssen uns hier deutlich machen, inwiefern die Hegelianer recht hatten, und wo der Fehler lag, der ihren Lehren in der Folgezeit zum Verhängnis wurde. Recht hatten sie darin, die Tat, oder wie sie sagten, die Handlung, als ein Ganzes aufzufassen, das nicht aus einer Anzahl von Ursachen und Wirkungen äußerlich zusammengesetzt ist, sondern durch die Beziehung auf den Willen als ihr bestimmendes Prinzip eine Einheit bildet. Insofern die *imputatio facti* nur den Kausalzusammenhang bezeichnen sollte, hatten sie auch recht, diesen Begriff als wertlos abzulehnen; ihre Einsicht war richtig, „daß es sich bei der Frage nach der Urheber-

¹⁾ N. Rev. S. 135.

²⁾ Imputationslehre S. 41.

³⁾ Ebenda S. 246.

⁴⁾ N. Rev. S. 145.

⁵⁾ Ebenda S. 138.

⁶⁾ Ebenda S. 138.

⁷⁾ Ebenda S. 147.

⁸⁾ Ebenda S. 448.

schaft in Beziehung auf ein Verbrechen nie bloß um den objektiven Kausalzusammenhang, ebensowenig allein um den subjektiven, sondern stets nur um die Einheit beider Momente, um die Handlung als Totalität in ihrer Beziehung auf ein Subjekt handeln kann“¹⁾. Aber unrichtig, oder wenigstens voreilig war es von ihnen, die Beziehung auf den Willen, das subjektive Moment der Tat, sofort mit dem rechtlichen Werturteil zu verbinden, sodaß die Zurechnung zur Schuldzurechnung wurde. Der eigentliche Sinn der Unterscheidung von *imputatio facti* und *imputatio juris*, als dem Urteil über die Tat und dem über den Wert der Tat, ist ihnen nicht bewußt geworden. So begingen sie denselben Fehler, dem auch fast alle späteren Juristen verfallen sind²⁾: die *imputatio facti* mit der Kausalität gleichzusetzen. Während aber die Späteren dadurch verleitet wurden, dem Kausalbegriff eine ihm nicht zukommende Bedeutung beizulegen, ließen sich die Hegelianer umgekehrt dazu verleiten, mit dem Kausalbegriff auch den der Zurechnung zur Tat — im Gegensatz zur Zurechnung zur Schuld — für bedeutungslos anzusehen.

Demgegenüber müssen wir erkennen, daß die *imputatio facti* weder einerseits mit dem Schuld-, noch anderseits mit einem bloßen Kausalurteil gleichgesetzt werden darf. Wir stimmen freilich mit den Hegelianern darin überein, daß das Verbrechen nicht aus Kausalität und Schuld als zwei getrennten Stücken äußerlich zusammengesetzt ist; daß auch das Schuldmoment und das Tatmoment aufeinander bezogen sind und daß man sie daher nicht so gänzlich voneinander absondern und isolieren darf, um alsdann die verbrecherische Handlung nachträglich aus diesen Stücken wieder zusammen zu setzen, wie es die heute herrschende juristische Lehre tut. Aber von der verbrecherischen, schuldhaften Handlung unterscheiden wir die Tat, die als solche noch kein Werturteil einschließt, dem sie vielmehr erst zur Grundlage dient: eine Tat kann rechtmäßig, rechtswidrig oder rechtlich indifferent sein. Jede Tat aber ist nicht nur eine kausale Aufeinanderfolge, sondern bildet ein Ganzes, das einer teleologischen Beurteilung unterliegt,

¹⁾ Ebenda S. 450.

²⁾ Zutreffend sagt Temme, Preuß. Strafrecht S. 152: „Zurechnung zur Tat ist das Urteil, daß eine Tat aus dem Willen ihres Urhebers hervorgegangen, daß sie also seine Handlung sei. Zurechnung zur Schuld ist dagegen das Urteil, daß eine verbrecherische Handlung aus dem verbrecherischen Willen des Handelnden hervorgegangen, also dessen Verbrechen sei.“

ehe es noch rechtlich gewertet werden kann. Wenn wir also bei den Hegelianern und auch bei Binding lesen, die Handlung sei „verwirklichter Wille“, die Zurechnung sei das Urteil über die freie Kausalität des Willens, die Urheberschaft, so können wir dem zustimmen; wenn es aber bei Köstlin heißt¹⁾, zum Begriffe der Urheberschaft gehöre, „daß eine rechtsverletzende Handlung ihr Prinzip unmittelbar oder mittelbar in der freien (dolosen oder kulposen) Selbstbestimmung eines Subjekts habe“, so erkennen wir darin eine Verwechslung von Tat- und Schuldzurechnung, die wir vermeiden müssen.

Der Handlungsbegriff der Hegelianer ist einige Jahrzehnte lang der herrschende des Strafrechts geblieben. Noch Adolf Merkel wendet sich dagegen²⁾, Schuld und Kausalität als heterogene Dinge auseinanderzureißen, und ebenso spricht sich auch Binding gegen eine völlige Auseinanderreißung dieser beiden Momente aus³⁾. Trotzdem setzte sich die Scheidung und Entgegensetzung einer „inneren“ und einer „äußeren“ Seite der Handlung, der Glaube, beide für sich und ganz abgetrennt voneinander behandeln zu können, mehr und mehr durch. Durch diese Zerlegung der Handlung in eine „innere“ und eine „äußere“ Seite, die nun nicht mehr, wie bei den Hegelianern, zur Einheit verbunden wurden, sondern als zwei ganz selbständige Stücke nebeneinander gestellt wurden, ging der Rechtswissenschaft das Verständnis für den teleologischen Charakter der Tat verloren. Indem man nämlich aus der Tat jede Beziehung auf den Willen, die „innere“ Seite der Handlung, fortließ, konnte man sie nur noch als äußeres Geschehen, als kausale Aufeinanderfolge erfassen. Selbst Binding hat aus seiner Einsicht, „dem Begriffe der Ursache im Rechtssinn könne das Willensmoment nie fern gehalten werden“⁴⁾, doch nicht die Folgerung gezogen, daß die sogenannte juristische Kausalität nur unter teleologischen Gesichtspunkten zu begreifen ist. Er stellt die Frage, auf welches Menschen Willen eine Veränderung zurückführbar sei; „oder, wie unsere Sprache so fein sagt, wem ist sie zuzurechnen?“⁵⁾ Hier scheint er dem Gedanken der Zu-

¹⁾ N. Rev. S. 450.

²⁾ Lehrbuch S. 71 ff.

³⁾ Vgl. Normen Bd. II, 1 S. 272.

⁴⁾ Ebenda S. 488.

⁵⁾ Ebenda S. 811.

rechnung zur Tat ganz nahe zu sein. Aber dann fährt er fort: „Das von ihm Verursachte aber — das hat er getan, dessen Täter ist er,“ — setzt also die Zurechnung zur Tat mit dem Kausalurteil gleich und gibt damit seine eigenen Einsicht wieder preis, daß der Begriff der Urheberschaft, der Täterschaft im Sinne der rechtlichen und moralischen Betrachtung, den Begriff des Willens und der Freiheit voraussetzt.

Das ausgehende 19. Jahrhundert dachte vorwiegend analytisch. Der Begriff der synthetischen Einheit, der „konkreten Totalität“ im Sinne Hegels, war ihm verloren gegangen. Kein Wunder also, daß man sich bemühte, den Begriff der Handlung, den man in seiner Bedeutung als Kennzeichnung einer solchen Ganzheit nicht mehr zu verstehen vermochte, nunmehr abstrakt, als logisch-formalen Oberbegriff zu fassen, unter den dann die sonstigen Merkmale des Verbrechens „subsumiert“ werden sollten. Es ist der typische Vorgang der Verdrängung der spekulativen Logik durch die formale. Handlung bezeichnet nun ein „gewillkürtes körperliches Verhalten“, ein Tun oder Nichttun, d. h. einen physikalischen Vorgang in seiner reinen Tatsächlichkeit, ohne Rücksicht auf die Zweckbeziehung, die ihn doch erst wahrhaft zur Willensäußerung macht¹⁾. Dieser Handlungsbegriff ist somit eine leere Abstraktion, „ein blutleeres Gespenst“²⁾, er zeigt uns, wohin das analytisch gerichtete Denken des Positivismus schließlich führt. Zugleich zeigt uns diese Entwicklung die nie zu vermeidende Abhängigkeit der Rechtswissenschaft von der Philosophie. Der naturalistische Handlungsbegriff der heutigen Rechtswissenschaft hat einen naturalistischen Willensbegriff, die Auffassung des Willens wie ein Objekt der Physik, kurz eine mit den Mitteln der Formallogik und Naturwissenschaft arbeitende Psychologie zur Grundlage, die in die Rechtswissenschaft eingeführt zu haben das Werk Zitelmanns ist.

Willensakt ist für Zitelmann „die psychische Ursache, durch welche motorische Nerven unmittelbar erregt werden“³⁾. Daß hierdurch nur eine physiologische Erklärung gegeben wird, die über das psychische, d. h. geistige Wesen des Willens nichts sagt, kommt Zitelmann gar nicht zum Bewußtsein. Der Wille ist ihm

¹⁾ Vgl. v. Liß, Lehrbuch S. 116; Beling, Verbrechen S. 17; Grundzüge S. 20.

²⁾ So bezeichnet ihn Beling selbst! Verbrechen S. 17.

³⁾ Irrtum u. Rechtsgeschäft S. 36.

ein „Seelenvermögen“, „die überall identische Substanz aller einzelnen Akte“¹⁾. Der Wille wird hier also ganz realistisch wie ein Objekt betrachtet, als die abstrakte Identität der Substanz. Zitelmann untersucht nun, wie der einzelne Willensakt zu Stande komme und unterscheidet hierbei folgende seelischen Vorgänge: eine Unlust oder ein Gefühl des Mangels; den Trieb, den Mangel aufzuheben; die Vorstellung über eine körperliche Bewegung und endlich den sogenannten Willensakt, die Erregung der motorischen Nerven²⁾. Alle diese verschiedenen „Vorgänge“ vermag der psychologische Realismus Zitelmans nun auf keine andere Weise wieder zusammenzufügen, als durch die Kategorie der Kausalität, wobei er also voraussetzt, daß es sich dabei um räumlich und zeitlich getrennte „Dinge“ handelt. So soll die Unlust den Trieb, dieser die Vorstellung und diese endlich den Willensakt „verursachen“³⁾. Das ist aber genau so unzulänglich, wie wenn man sagen wollte, das Objekt „verursache“ die Empfindung, diese die Vorstellung und die Vorstellung den Begriff. Anstatt der auf der Spontaneität des Ich beruhenden *synthesis a priori* hat der Realismus eben immer nur die dürftige Verstandes-Kategorie der Kausalität, um statt wahrer Ganzheit eine formale Einheit zu erhalten, die dem Wesen des Geistes nicht entspricht. Wie trefflich hatte doch Köstlin bemerkt:⁴⁾ „Kausalität ist eine Kategorie der bloßen, noch nicht zum Geist vermittelten Substanz.“ Mit der Entfernung des schöpferischen und synthetischen Moments aus dem Willen hat die realistische Psychologie auch das Verständnis für den Zweckgedanken verloren. Der Wille, der lediglich eine Erregung motorischer Nerven und ein Glied im Kausalprozesse wie jedes andere ist, kann nach Zitelmann nur die Körperbewegung, nicht einen weiteren Erfolg wollen⁵⁾, und noch heute wird diese Behauptung in dem einflußreichen Lehrbuch von v. Liß t vertreten, wo sie die Entfernung der Zweckbeziehung aus dem Handlungsbegriff rechtfertigen soll⁶⁾. Dieser Handlungsbegriff der heutigen

1) Irrtum und Rechtsgeschäft S. 38.

2) Ebenda S. 108.

3) Vgl. a. a. O. S. 89.

4) N. Rev. S. 97.

5) Irrtum u. Rechtsgeschäft S. 127.

6) v. Liß t, Lehrbuch des Strafrechts S. 116.

Rechtswissenschaft ist somit gar nicht auf deren eigenem Boden, sondern auf dem einer naiv-realistisch verfahrenen Psychologie entstanden, die ernsthafter philosophischer Kritik nicht standhalten kann.

Die Entfernung des Zweckmoments aus dem Willens- und Handlungsbegriff ist es auch, die uns die Zurechnungslehre Kelsens unannehmbar macht. Wohl müssen wir darin ein Verdienst erblicken, daß er die Bedeutung des Zurechnungsbegriffs richtig erkannt und auf ihn den sogenannten juristischen Kausalbegriff zurückgeführt hat. Aber eine Verkenennung der wahren Zusammenhänge bedeutet es, wenn er die Zurechnung als eine „von der kausalen und teleologischen völlig verschiedene und unabhängige Verknüpfung“ bezeichnet¹⁾. Mit Recht gründet auch Kelsen die Zurechnung auf den Willen²⁾; aber da er einerseits erkennt, daß der Wille kein Ding ist, anderseits als Realist sich ein Wirkliches, das nicht Ding ist — eben das Subjekt — nicht zu denken vermag, so macht er ihn zu einem Unwirklichen: zum Produkt einer juristischen Konstruktion³⁾. Person ist für Kelsen „ein außerhalb der Welt tatsächlichen Geschehens gedachter normativer Konstruktionspunkt“⁴⁾; die Zurechnung lediglich ein Ergebnis der juristischen Konstruktion.

Demgegenüber ist es ein großes Verdienst von S. Marck⁵⁾, die „Elimination des Ich aus der Welt des Rechts“ als die wesentlichste Konsequenz des „reinen Funktionalismus“ Kelsens aufgewiesen und dagegen erneut den transzendentalen und dialektischen Charakter des Ich zur Geltung gebracht zu haben. Bei ihm findet sich denn auch eine Auffassung der Zurechnung, die der unsrigen erheblich näher kommt. „Freilich“, sagt er⁶⁾, „ist Zurechnung von Konstatierung eines Kausalzusammenhangs zu unterscheiden, darin hat Kelsen völlig recht; aber der Unterschied ist nicht der zwischen Naturgesetz und Norm, sondern der zwischen mechanisch-natürlicher und psychologisch-sinnhafter oder motivischer Kausalität.“ Damit hat Marck

1) Hauptprobleme des Staatsrechts S. 72.

2) Vgl. ebenda S. 144: „Wille im ethisch-juristischen Sinn und Zurechnung sind korrelate Begriffe.“

3) Vgl. ebenda S. 146.

4) Ebenda S. 74.

5) Substanz- und Funktionsbegriff i. d. Rechtsphilosophie; vgl. S. 83 ff.

6) Ebenda S. 14.

den richtigen Gedanken ausgesprochen, daß die rechtliche Zurechnung nur auf der Kausalität des Subjekts beruhen kann; es gilt nur, diese „motivische Kausalität“ nicht wieder im Sinne der psychologischen Tatsächlichkeit mißzuverstehen, womit man schließlich doch wieder auf den Psychologismus Zitelmanns und der herrschenden juristischen Lehre zurückkommen würde.

Wir verstehen also — um das nochmals zusammen zu fassen — unter dem Willen das Ich, welches handelnd in die Außenwelt eingreift, indem es Zwecke setzt und sie realisiert. „Handlung“ ist Willensäußerung, d. h. eine körperliche Betätigung, die vom Willen geleitet ist, somit im Dienst eines Zwecks steht, auf ein Ziel hin gerichtet ist. Unter der Tat endlich verstehen wir das, was die Hegelianer und Binding unter der Handlung verstanden: die gesamte Willensverwirklichung, nämlich sowohl die unmittelbare Betätigung des Subjekts — die Handlung —, wie das weitere, davon abgelöste Geschehen — die Folgen der Handlung — soweit es mit diesem in einem teleologischen Zusammenhang steht, soweit es vom Willen beherrschbar, dem Zwecke dienstbar ist. Die Handlung und ihre Folgen bilden ein Ganzes, das im freien Willen ihr bestimmendes Prinzip findet: die eigene Tat des Subjekts. Handlung und Tat unterscheiden sich beide vom Tun und Geschehen durch ihre Bezogenheit auf den Willen, ihre teleologische Bedeutung.

§ 9. Die Beziehung der Tat auf den Willen.

(Die Kausalität des Willens.)

I.

Die Zurechnung ist die Beziehung der Tat auf den Willen. Diese Beziehung müssen wir jetzt näher untersuchen. Der Wille beherrscht den Kausalverlauf, indem er ihn auf ein Ziel hin richtet, ihn dem Zwecke dienstbar macht. Zwei Momente sind es, die die „Kausalität des Willens“ möglich machen: Die Fähigkeit des Subjekts, einen Kausalverlauf vor auszusehen, die Wirkung bestimmter Ursachen zu erkennen: das Moment des Wissens, der Voraussicht; und die Fähigkeit, auf Grund solcher Erkenntnis selbst in den Kausalverlauf einzugreifen, selbst Ursache zu werden, um dadurch dem Kausalverlaufe die gewünschte Richtung zu geben: das Moment der Ursächlichkeit des Willens. Beide Momente zusammen

ergeben den Begriff des Urhebers, als desjenigen, der mit Bewußtsein und Möglichkeit der Voraussicht Ursache eines Erfolges wird. Der Mensch wird Urheber, Täter seiner Taten, insofern er Person ist, insofern sein Zweck in der Freiheit seines Willens wurzelt. In doppelter Hinsicht unterscheidet sich die Kausalität des Willens von der der Natur: ihrem Ursprung nach, der in der unbedingten Einheit und Freiheit des Ich liegt, und ihrem Ziele nach, insofern dieses ein gewußtes und damit frei gewolltes, insofern die Wirkung Zweck ist. Das bloße Wissen des Erfolges würde den Willen ja noch nicht über die Naturursache hinausheben, wenn er, obschon wissend, sein Werk nach fremden, ihm auferlegten Gesetzen zu vollbringen gezwungen wäre, wenn er nicht nach seiner Einsicht entscheiden könnte; anderseits wäre die Freiheit auch ein „leerer Wahn“ ohne die Macht des Denkens, im voraus die Tat zu erkennen, mit Bewußtsein zu wählen und zu handeln. So sehen wir wieder, daß ein freier Wille nur als denkender Wille möglich ist, und daß die Kausalität des Willens, die Urheberschaft oder, wie Kant sagte, die Kausalität aus Freiheit sowie die ihr gemäße Zurechnung nur aus dem Gedanken der transzendentalen Einheit und Freiheit des Ich verstanden werden kann.

Die Dialektik des Zurechnungsproblems liegt, wie wir eingehend gezeigt haben, darin begründet, daß die Notwendigkeit in der Natur mit der Zufälligkeit identisch ist, daß die Handlung und ihre Folgen daher in die zufällige Aufeinanderfolge übergehen. Die eigene Tat vom Zufall zu unterscheiden, das ist die Aufgabe der objektiven Zurechnung. Diese Aufgabe muß gelöst werden aus der Erkenntnis der Eigentümlichkeit der Willenskausalität als Zweckkausalität. Im Zweck löst sich, wie wir wissen, der Widerspruch: der verwirklichte Zweck ist die eigene Tat des Willens, in ihm verwirklicht der Wille sich selbst; die Beziehung auf den Zweck schafft daher die Zurechenbarkeit des Geschehens. Je weiter aber die Voraussicht eines Menschen reicht, je größer seine Fähigkeit ist, Kausalzusammenhänge zu übersehen, Ursachen auf ihre ferneren Wirkungen hin zu beurteilen, um so fernere Zwecke kann er sich setzen, um so weiter reicht seine Macht. So weit, wie die Macht des Willens, reicht die Tat und ihre Zurechnung. Es ergibt sich daraus, daß alle diejenigen Folgen einer Handlung als Tat zugerechnet werden müssen, die vom Handelnden als solche vorausgesehen waren, deren er sich bewußt war.

Hierbei können wir aber nicht stehen bleiben. Haben wir schon erkannt, daß für die Grenze der Zurechenbarkeit des Geschehens das Maß der Voraussicht entscheidend sein muß, so dürfen wir die objektive Zurechnung nicht allein auf das wirklich von einem Täter Vorausgesehene beschränken, sondern müssen die Möglichkeit der Voraussicht zum Prinzip der Zurechnung machen. Das ist der Schritt, den wir bei Hegel vermißten. So weit wie die Möglichkeit der Voraussicht, soweit reicht die Möglichkeit der Beherrschung eines Kausalverlaufs durch den Willen. Inwiefern rechtfertigt diese Möglichkeit die Zurechnung?

Der Begriff der Möglichkeit gehört zu den schwierigsten Problemen der Logik. In ihm kehrt die Dialektik von Zufall, Notwendigkeit und Freiheit wieder, und die volle Einsicht in unser Problem können wir nur gewinnen, wenn wir die Schwierigkeit nicht scheuen, in diese Dialektik weiter einzudringen. Hegel unterscheidet die formelle, die reale und die absolute Möglichkeit¹⁾. Der Begriff der Möglichkeit fordert den der Wirklichkeit; die Möglichkeit gilt immer auf die Wirklichkeit hin; als „möglich“ bezeichnen wir nur das, dessen Wirklichkeit uns wenigstens denkbar (wenn auch nicht in der Anschauung gegeben) erscheint²⁾. So ist „die Möglichkeit die Wirklichkeit als das Vorausgesetzte ihrer selbst“³⁾, nämlich als ihre Begreifbarkeit, ihre Denkbarkeit, als die im Begriff vorausgesetzte Einheit des Begreifenden und des Begreiften. Die „Möglichkeit der Erfahrung“ ist die Denkbarkeit der Wirklichkeit; ein einzelner Gegenstand ist möglich, wenn er als Daseiender den Denkgesetzen nicht widerspricht. Diese Möglichkeit nennt Hegel die formelle, weil sie nur die Widerspruchslosigkeit oder abstrakte Identität besagt⁴⁾. Die formelle Möglichkeit ist die Bedingung, der Grund⁵⁾. Etwas ist wirklich, wenn die Bedingungen seines Daseins gegeben sind. Alles Bedingte ist nun nichts anderes als die Totalität seiner Bedingungen. Die Totalität seiner Bedingungen ist es selbst; dennoch ist es etwas von

¹⁾ Vgl. zum Folgenden Hegel, E. §§ 142—148. Kroner II. S. 468 ff.

²⁾ Vgl. auch Kant, Kr. U. S. 267 f.

³⁾ Kroner II, S. 471.

⁴⁾ Vgl. Kroner II, S. 472/73.

⁵⁾ E. § 146: „Ein Vorausgesetztes, dessen unmittelbares Dasein zugleich eine Möglichkeit ist und die Bestimmung hat, aufgehoben zu werden — die Möglichkeit eines anderen zu sein — die Bedingung.“

jeder von ihnen Verschiedenes, ihnen allen gegenüber Neues und Selbständiges. Die Totalität der Bedingungen — „ein Kreis von Bestimmungen der Möglichkeit und der unmittelbaren Wirklichkeit“¹⁾ — nennt Hegel die „reale Möglichkeit“. Diese, die Totalität der Bedingungen, geht unmittelbar über in die Sache selbst; bewegt sich, wie Hegel sagt, zu ihr hin. „Dies sich Bewegen der Form ist Tätigkeit, Betätigung der Sache als des realen Grundes, der sich zur Wirklichkeit aufhebt, und Betätigung der zufälligen Wirklichkeit, der Bedingungen, nämlich deren Reflexion-in-sich und ihr Sich-Aufheben zu einer anderen Wirklichkeit, zu der Wirklichkeit der Sache“²⁾. Dieses Sich-Aufheben der realen Möglichkeit zur realen Wirklichkeit — das Werden der Sache aus der Totalität ihrer Bedingungen — ist die „reale Notwendigkeit“. Ist die Totalität aller Bedingungen gegeben, so ist die Sache notwendig.

Formelle und reale Möglichkeit verhalten sich zueinander wie Zufälligkeit und äußere Notwendigkeit. Etwas ist formell möglich, heißt nichts anderes, als: es ist sowohl möglich wie unmöglich; das heißt: es ist zufällig. Eine einzelne Bedingung, die nur im Verein mit anderen, ihr äußerlichen, nur zusammen-fallenden Bedingungen eine Wirkung herbeizuführen vermag, macht jene nur als eine zufällige möglich: deren wirklicher Eintritt hängt nicht von ihr selbst, sondern von weiteren zufälligen Umständen ab. So enthält jedes Ereignis die formelle Möglichkeit zu unzähligen Folgen, die sich daran knüpfen können — die als solche denkbar sind —, aber welche dieser Möglichkeiten sich verwirklichen, das hängt von anderen Faktoren ab und ist insofern zufällig. Die reale Möglichkeit führt dagegen die ihr entsprechende Wirklichkeit mit Notwendigkeit herbei; sie ist selbst nichts anderes, als diese Notwendigkeit, der Satz, daß jedes Bedingte wirklich ist, sofern die Gesamtheit seiner Bedingungen wirklich ist. „Während die formelle Möglichkeit das Gegenteil ihrer selbst als möglich setzt, bezieht sich die reale nur auf die durch sie ermöglichte Wirklichkeit; sie setzt nicht etwas als „an sich“ möglich, sondern sie macht sich selbst zu dem Ansichsein dessen, was sie ermöglicht, indem sie in Wirklichkeit tritt“³⁾. Aber auch diese reale Möglichkeit und Not-

¹⁾ E. § 147.

²⁾ Ebendort.

³⁾ Kroner II, S. 491.

wendigkeit ist wiederum Zufälligkeit, insofern das Zusammentreffen der Bedingungen in ihr selbst ein zufälliges ist, so wie das im Bereiche der Kausalität, der „schlechten Unendlichkeit“, der Fall ist ¹⁾).

Weder die formelle, noch die reale Möglichkeit führt uns also über den „Widerspruch in der Natur“ hinaus, daß das Notwendige zugleich das Zufällige ist. Man kann also nicht die Zurechnung des fahrlässig herbeigeführten Erfolgs dadurch erklären, daß man, wie der Hegelianer Michelet, sagt ²⁾): er sei eine „real mögliche und deshalb imputable Folge der Handlung“. Alle Folgen, die wirklich eingetreten sind, sind auch real möglich: ihr Eintritt war nach Naturgesetzen notwendig; dennoch können sie in Beziehung auf den Handelnden zufällig sein, weil das Zusammentreffen der verschiedenen, sie bedingenden Umstände von seinem Willen ganz unabhängig sein kann. Insofern die Handlung nur einer unter vielen solchen Umständen ist, enthält sie „an sich“ nur die formelle Möglichkeit des Erfolgs, welcher somit zufällig ist, wenn die Handlung diese Möglichkeit nicht in irgendeiner Weise für den Täter selbst enthält. Nicht darauf kommt es an, ob die Folge als solche möglich war, sondern ob ihre Voraussicht dem Täter möglich war; denn diese Möglichkeit des Wissens ist nicht formelle oder reale, zufällige Möglichkeit, sondern die eigene Möglichkeit des Subjekts.

Der „formellen“ und „realen“ als der zufälligen Möglichkeit möchten wir die echte Möglichkeit gegenüberstellen, die Möglichkeit des freien Willens. Der herabfallende Stein ist eine „Möglichkeit“, einen Menschen zu erschlagen, eine Fensterscheibe zu zertrümmern u. dergl.; aber er selbst kann diese Möglichkeit nicht verwirklichen; es ist Zufall, was geschieht. Die Möglichkeit liegt so nicht in ihm selbst, sondern außer ihm, in seinem Zusammenhange mit anderen Dingen. Dem frei wollenden Menschen ist es ebenfalls möglich, so oder so zu handeln; diese Möglichkeit aber ist für ihn selbst; nicht der Zufall entscheidet, sondern er selbst; es ist seine eigene Tat, welche Möglichkeit er verwirklicht. Die Verwirklichung der wahren oder echten Möglichkeit ist so weder Zufall noch äußere Notwendigkeit, sondern Tat der Freiheit, eigene Tat des Subjekts. So wie sich die Dialektik von Zufall und Notwendigkeit im Begriff

¹⁾ Vgl. ebenda S. 493.

²⁾ System der Moral, S. 57.

des Zwecks aufhebt, so die von formeller und realer Möglichkeit im Begriff der echten Möglichkeit, der eigenen Möglichkeit des Willens.

Ohne damit Hegels Gedanken über die „absolute Möglichkeit“ ausschöpfen zu wollen¹⁾, dürfen wir uns doch für den Grundgedanken auf ihn berufen. Die „absolute Möglichkeit“ ist die Möglichkeit, die sich selbst verwirklicht; die „absolute Wirklichkeit“ die Wirklichkeit, die sich selbst ermöglicht. Das Übergehen von der absoluten Möglichkeit zur absoluten Wirklichkeit ist daher nicht mehr Übergehen in anderes, wie das der formellen und realen Möglichkeit in die Wirklichkeit; „die Möglichkeit, die sich selbst verwirklicht, ist nicht mehr die Möglichkeit einer anderen, inhaltlich bestimmten Wirklichkeit, sondern sie ist ihre eigene Wirklichkeit“²⁾. Das Umschlagen des einen in das andere macht aber überhaupt die Dialektik aus, die uns als formelle und reale Möglichkeit und Wirklichkeit, als Zufälligkeit und Notwendigkeit entgegentrat. Indem der Geist es ist, der als das sich selbst Ermöglichende sich selbst bewirkt und darin bei sich selbst bleibt, sind in ihm diese Gegensätze aufgehoben; damit ist das „absolut Mögliche“ nicht als das Zufällige und Notwendige, sondern als das Freie, als die eigene Tat bestimmt. Erst hierdurch erschließt sich auch der ganze Sinn der transzendentalen Wendung. Wenn das Ich als die oberste Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung lediglich die formelle Möglichkeit bezeichnete, so beruhte die Wirklichkeit der Erfahrung und der Gegenstände der Erfahrung auf einem Zusammentreffen verschiedener Umstände, d. h. auf einem „glücklichen, unsere Absicht begünstigenden Zufall“. Das Ich als die wahre Möglichkeit der Wirklichkeit bezeichnen heißt dagegen erkennen, daß es in ihr sich selbst verwirklicht, daß diese daher gegenüber dem Ich nichts Fremdes und Zufälliges, sondern seine eigene Tat, das Werk seiner Freiheit ist. Nicht Zufall und äußere Notwendigkeit, sondern Freiheit und Zweckgebundenheit bezeichnen das Verhältnis von Ich und Welt.

Die Möglichkeit des Wissens ist wahre Möglichkeit, weil sie Möglichkeit für das Subjekt selbst ist. Niemand, dem die Voraussetzung der Folgen seiner Handlung möglich war, darf sich auf Zu-

¹⁾ Vgl. dazu Kroner II S. 494 ff.

²⁾ Kroner, ebenda S. 496.

fall berufen; denn an ihm selbst liegt es, wenn diese Möglichkeit des Wissens für ihn nicht zur Wirklichkeit wurde. Die Folgen, deren Voraussicht dem Täter möglich war, fallen in den Bereich seines Willens. So rechtfertigt diese Möglichkeit die Zurechnung. So weit die Voraussicht des Erfolges, die Beherrschung des Kausalverlaufs möglich ist, so weit reicht die Macht des Willens; so weit reicht — Ursächlichkeit vorausgesetzt — die eigene Tat, die Urheberschaft. Durch die Möglichkeit der Beherrschung bildet das Geschehen ein Ganzes, das auf den Willen bezogen, in der Freiheit gegründet ist; das Urteil über die Beherrschbarkeit, die Zurechnung der Tat, ist ein teleologisches Urteil, weil es Anfang und Ende aufeinander bezieht und zum Ganzen zusammenfügt¹⁾.

II.

Mit dem Begriff der Möglichkeit arbeitet auch die Theorie der „adäquaten Verursachung“, die gegenwärtig herrschende juristische Kausalitätstheorie²⁾. Der Gedankengang ihres Begründers, J. v. Kries, ist kurz der folgende:

Jedes Ereignis ist zwar durch die Gesamtheit seiner Bedingungen mit Notwendigkeit herbeigeführt; sehen wir aber von einem Teil derselben ab, indem wir eine Vielheit bedingender Umstände durch eine abstrakte Bezeichnung ersetzen (sog. generalisierende Betrachtung), so ist der Eintritt des Ereignisses ein bloß möglicher. Es entsteht ein Spielraum, der umso größer ist, je weniger Bedingungen berücksichtigt werden; nach der Größe dieses Spielraums läßt sich die objektive Wahrscheinlichkeit für den Eintritt des bestimmten Ereignisses ermitteln. Von einer Handlung läßt sich so aussagen, daß sie die „objektive Möglichkeit“ oder Wahrscheinlichkeit für einen bestimmten Erfolg enthalte. Sofern

¹⁾ Vgl. dazu auch über den Begriff des objektiven Zwecks W. Wundt, *Völkerpsychologie* IX, das Recht; S. 288.

²⁾ Eine Besprechung aller von Juristen aufgestellten Kausalitätstheorien liegt nicht im Rahmen dieser Arbeit. Sie sind zusammengestellt bei Träger, *Kausalbegriff* S. 38 ff. Neben solchen, die rein naturalistisch verfahren, finden sich auch solche Theorien, die den Herrschafts- und Zweckgedanken berücksichtigen, so die von Kohler, Krückmann und v. Rohland. So sagt z. B. der letztere — *Kausallehre* S. 39. — „Alle Kausalität im Recht ist daher zurechenbare, weil voraussehbare Kausalität“. Leider mündet seine Darstellung dann jedoch in die Schuldlehre ein.

das der Fall ist, ist sie — nach dem Ausdruck Trägers — ein „generell begünstigender Umstand“ des Erfolges. Eine Wirkung soll nun dann als eine „adäquate“ angesehen werden, wenn ihre Ursache ein „generell begünstigender Umstand“ für ein derartiges Ereignis ist¹⁾.

Es ist leicht zu sehen, daß die sogenannte „objektive Möglichkeit“ im Sinne von v. Kries nichts anderes ist als Hegels formelle Möglichkeit. Etwas gilt in diesem Sinne als möglich, sofern einige seiner Bedingungen vorhanden sind, das Vorhandensein der übrigen aber ungewiß ist. Wegen dieser Ungewißheit ist der Eintritt des bloß formell möglichen Ereignisses zufällig. So muß ich — um das von v. Kries selbst gewählte Beispiel zu nehmen — beim Würfeln eine der 6 Zahlen des Würfels werfen; der Wurf einer jeden derselben ist „objektiv möglich“, der Wahrscheinlichkeitsgrad ist in jedem Falle gleich $\frac{1}{6}$; aber welche Zahl ich nun wirklich werfe, das ist Zufall. Es ist gar nicht einzusehen, warum diese formelle Möglichkeit nun die Zurechnung soll begründen können. Bis zu welchem Wahrscheinlichkeitsgrade soll etwas als „generell begünstigender Umstand“ für einen Erfolg angesehen werden; warum soll nur die in diesem Sinne „adäquate“ Wirkung als Wirkung einer Handlung angesehen, ihr zugerechnet werden? Keiner der Verfechter der adäquaten Theorie hat auf diese Fragen eine begründete Antwort zu geben gewußt²⁾. Sie begnügen sich statt dessen mit einer Berufung auf das Rechtsgefühl³⁾ und mit der Anführung von Beispielen, die ihrer Theorie recht geben sollen. Hierdurch wird der Forderung einer wissenschaftlichen Begründung jedoch nicht Genüge getan.

Die Theorie der adäquaten Verursachung hat jedoch trotz dieses Mangels einen guten Sinn. Die größere oder geringere Wahrscheinlichkeit, die nach dieser Theorie über die Zurechnung der Folgen einer Handlung entscheiden soll, kann ja immer nur Wahrscheinlichkeit für ein bestimmtes Subjekt bedeuten. Ob irgendein Er-

¹⁾ Vgl. Träger, Kausalbegriff S. 159.

²⁾ Das haben schon Liepmann Arch. f. Strafrecht Bd. 52 S. 342 u. Müller-Erzbach, Gefährdungshaftung u. Gefahrtragung S. 24 hervorgehoben.

³⁾ So v. Kries, Über den Begriff der obj. Möglichkeit S. 225. Die Begründung, die Träger, Kausalbegriff S. 166 gibt, steht mit seinen sonstigen Ausführungen in keinem Zusammenhang; sie ist ihnen nachträglich angefügt, statt die Grundlage seiner Untersuchung zu bilden.

eignis als „wahrscheinlich“ oder nicht erscheint, das hängt ganz von dem Standpunkt und den Kenntnissen des Beurteilers ab. So hat denn auch bei der näheren Ausgestaltung dieser Theorie, welche die Tat vom zufälligen Geschehen abgrenzen wollte, die Frage die größte Rolle gespielt, von welchem Standpunkt aus das über die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit entscheidende Urteil gefällt werden sollte. In der Fassung, die der Urheber dieser Theorie ihr gegeben hatte, lautete diese Frage so, welche der mitwirkenden Ursachen des Erfolges berücksichtigt werden sollten, welche nicht. Je mehr Bedingungen in Betracht gezogen werden, desto wahrscheinlicher, je weniger, desto unwahrscheinlicher muß ja der Erfolg erscheinen. So wird die Frage nach der Grenze der „juristischen Kausalität“ (der objektiven Zurechnung) hier zu der Frage nach der Grenze der bei der Bildung des Wahrscheinlichkeitsurteils zu berücksichtigenden Bedingungen. Sehen wir von den verfehlten Lösungen ab, die diese Frage bei v. Kries und Rümelin gefunden hat, und halten wir uns lediglich an die heute wohl meistens anerkannte Lösung von Träger,¹⁾ so ist „das gesamte Erfahrungswissen zu Grunde zu legen und es sind vorauszusetzen alle zur Zeit der Begehung der Handlung vorhandenen Bedingungen, die zu diesem Zeitpunkte dem einsichtigsten Menschen erkennbar waren, ferner die dem Täter selbst außerdem noch bekannten“. Wenn wir diese etwas umständliche Definition auf ihren Kern zurückführen, so besagt sie — und sie kann vernünftigerweise nichts anderes besagen als: es ist alles das zu berücksichtigen, was dem Täter oder einem einsichtigen Menschen in seiner Lage erkennbar war. War der eingetretene Erfolg unter dieser Voraussetzung mit einiger Wahrscheinlichkeit vorauszusehen, so ist er als die „adäquate Wirkung“ des ursächlichen Tuns des Täters anzusehen — d. h. er ist ihm, wie wir sagen, objektiv als seine Tat zuzurechnen — denn, können wir sagen, die Voraussicht des Erfolges, die Beherrschung des Kausalverlaufs ist hier dem Täter möglich gewesen, das Geschehen ist soweit von seinem Willen abhängig, seine eigene Tat. Die sogenannte „objektive Möglichkeit“, die von der Theorie der adäquaten Verursachung verwendet wird, ist somit richtig verstanden, eine subjektive Möglichkeit²⁾, die Möglichkeit

¹⁾ Der Kausalbegriff S. 159.

²⁾ Das ist auch von Radbruch, Lehre von der ad. Verursachung S. 353 und Bierling, Prinzipienlehre III S. 71 A. 30 hervorgehoben worden. Bier-

(der Voraussicht, des Wissens) für ein Subjekt; nur nicht für ein individuell bestimmtes Subjekt, sondern für ein gedachtes Subjekt, nämlich für einen „einsichtigen Menschen“ in der Lage des Täters. Daß das entscheidende Merkmal der Tat, wodurch sie vom bloßen kausalen Geschehen unterschieden wird, gerade in ihrer Subjektsbezogenheit liegt und daß die Zurechnung der Tat nichts weiter ist als ihre Beziehung auf den Willen, das Subjekt, davon sind wir ja ausgegangen. Nur als Möglichkeit für ein Subjekt gewinnt der Möglichkeitsbegriff für die Zurechnungslehre Bedeutung, denn nur diese ist eigene Möglichkeit des Willens, die den Zufall ausschließt. Insofern nur kann man dieses Möglichkeitsurteil ein objektives Urteil und die Zurechnung zur Tat eine objektive Zurechnung nennen, als es hierbei auf die individuelle Besonderheit des bestimmten Täters nicht ankommt; die Möglichkeit der Voraussicht wird nicht nach den besonderen Fähigkeiten und Kenntnissen des bestimmten Täters, sondern nach einem allgemeinen, objektiven Maßstab — dem des »einsichtigsten Menschen« — bemessen.

Die „Theorie der adäquaten Verursachung“ läßt sich so nicht als Kausalitätstheorie, wohl aber als Zurechnungstheorie begründen. Es ist ja nicht unsere Aufgabe, in diesem Zusammenhang eine neue „Kausalitätstheorie“ aufzustellen, sondern das Prinzip zu finden, das der Kausalitätsbetrachtung der Rechtswissenschaft zu Grunde liegt. Aus dem transzendentalen Charakter des Ich hat sich uns das Prinzip der Willensherrschaft, der Teleologie als die Grundlage der objektiven Zurechnung ergeben. Statt „adäquater“, sollte die Rechtswissenschaft „objektiv zurechenbare“ Kausalität fordern, d. h. eine solche, die im Willen ihr beherrschendes Prinzip findet. Die Willenskausalität, die Urheberschaft, reicht so weit, wie die Möglichkeit der Voraussicht und Beherrschung; diese Möglichkeit bezeichnet die Grenze der Zurechnung, die die eigene Tat vom Zufall scheidet. Das Urteil über die Tat ist nicht nur ein Urteil über einen kausalen, sondern über einen teleologischen Zusammen-

ling hat auch erkannt, daß dem Begriffe der jur. Urheberschaft, „gerade jenes bestimmte subjektive Element eigentümlich ist, das uns einen Menschen gleichsam als Schöpfer des aus seinem Tun hervorgegangenen kennzeichnet“ und erblickt „in dem Suchen nach einem rein objektiven Ursachenbegriff den Kernfehler nicht bloß der herrschenden Lehre [gemeint ist die Theorie von v. Buri], sondern überhaupt der meisten kriminalistischen Kausalitätstheorien“ (a. a. O. S. 69).

hang, die „juristische Kausalität“ eine Zurechnung zur Tat, die die Beziehung eines Geschehens auf den Willen zum Ausdruck bringt.

§ 10. Die Zurechnung der Unterlassung.

Aus dem Gedanken der Macht des Willens, einen Kausalverlauf zweckvoll zu beherrschen, erklärt sich auch die Möglichkeit einer Zurechnung von Ereignissen, die mit einem Subjekt in keinem wirklichen, sondern einem bloß als möglich gedachten Kausalzusammenhange stehen. Man hat sich in der Rechtswissenschaft lange bemüht, die Kausalität einer Unterlassung nachzuweisen. Ein Bahnwärter hat es z. B. unterlassen, die Weiche zu stellen, wie es seine Pflicht gewesen wäre; für die Folgen dieser Unterlassung wird er verantwortlich gemacht. Dennoch hat er sie nicht eigentlich „verursacht“. Ist z. B. ein Bahnunglück eingetreten, so gehört das Verhalten des Bahnwärters doch nicht zu seinen Ursachen, denn er hat positiv nichts zu seiner Herbeiführung getan. In der Reihe der bedingenden Glieder, in dem Kausalzusammenhang, der jenes Ereignis herbeiführte, ist der Wärter — die Weiche sei vorher von einem anderen gestellt — überhaupt nicht anzutreffen. Diese Beobachtung hat der im Kausalitätsdogma befangenen Jurisprudenz die größten Schwierigkeiten bereitet. Wie kann jemand, fragte man, für ein Ereignis verantwortlich gemacht, z. B. wegen Tötung bestraft werden, wenn er es nicht „verursacht“ hat?

Die Antworten, die auf diese Frage gegeben worden sind, lassen sich im wesentlichen auf vier Gesichtspunkte zurückführen ¹⁾. Die eine Gruppe der Schriftsteller hat sich bemüht, doch noch einen Kausalzusammenhang aufzufinden; kausal soll entweder das gleichzeitige Andershandeln des Schuldigen (z. B. das Schlafen des Bahnwärters) oder ein vorausgegangenes Tun (die Übernahme des Amtes) oder ein innerer Willensvorgang (die Unterdrückung des Willensimpulses, seine Pflicht zu tun) sein. Alle diese Theorien laufen auf eine willkürliche Umbiegung des Kausalbegriffs hinaus. Die zweite Gruppe nimmt ihre Zuflucht zu dem beliebten Hilfsmittel der Fiktion. Das Gesetz, die „Anschauung des Lebens“ usw., sagt man hier, stellen die Unterlassung der verursachenden Handlung in gewissen Fällen gleich, obgleich es „eigentlich“ an der kausalen

¹⁾ Vgl. die Übersicht über die verschiedenen Theorien bei Träger, Unterlassungsdelikte.

Beziehung fehlt. So heißt es bei v. Liß¹⁾: „Die Rechtsordnung stellt der Verursachung die Nichthinderung gleich, nicht aber ist die Nichthinderung eine Ursache“. Insofern man hier die Antwort auf die Frage schuldig bleibt, warum, mit welcher Berechtigung denn diese — in den Gesetzen gar nicht einmal ausgesprochene — Gleichstellung erfolge, liegt hier keine Lösung, sondern der Verzicht auf eine solche vor. Näher kommt einer befriedigenden Lösung dagegen die von Träger begründete Ansicht. Unterlassung ist „die Nichtvornahme einer erwarteten möglichen Handlung“²⁾; diese begründet Verantwortung, wo die Vornahme der Handlung geboten war. „Die Rechtspflichtwidrigkeit der Unterlassung bewirkt ihre Gleichstellung mit der positiven, den schädlichen Erfolg verursachenden Handlung“³⁾. Indessen ist auch hiermit noch nicht viel gesagt. Rechtswidrig muß auch die positive Handlung sein, um rechtlich verantwortlich zu machen; nur verstößt diese gegen ein Verbot, jene gegen ein Gebot, das noch nicht überall dort gegeben zu sein braucht, wo ein Verbot vorliegt. Das Verbot, zu stehlen, involviert z. B. noch nicht das Gebot an alle Menschen, Diebstähle zu verhindern; es bedarf eines besonderen Rechtsgrundes, der z. B. in der Übernahme eines Wächteramts liegen kann, um eine derartige Pflicht zu begründen. Aber hierbei handelt es sich um Fragen der Rechtswidrigkeit, nicht um solche der Zurechnung; bevor aber ein Geschehen rechtlich beurteilt werden kann, muß festgestellt sein, daß es einem Subjekt als seine Tat zugerechnet werden kann.

Die einzig mögliche Lösung des Problems liegt in der Erkenntnis, daß es auch hier nicht auf den kausalen, sondern auf den teleologischen Zusammenhang ankommt. Der richtige Gesichtspunkt findet sich in der juristischen Literatur auch mehrfach vertreten. So sagt v. Rohland⁴⁾: „Das Zweckprinzip schafft die Kausalität des Möglichen neben der des Wirklichen und es begründet ferner die Kausalität des Nichtgeschehens neben der des Geschehens“. Statt „Kausalität“ würde es freilich besser „Zurechenbarkeit“ heißen. Auch Wachenfeld⁵⁾ führt die Zurechnung der Unterlassung auf

¹⁾ Lehrbuch des Strafrechts S. 126.

²⁾ Unterlassungsdelikte S. 9.

³⁾ Ebenda S. 65.

⁴⁾ Kausallehre S. 18.

⁵⁾ Lehrbuch des Strafrechts S. 95; Theorie der Verbrechenskonkurrenz S. 46f.

die Herrschaft des Willens über den Kausalverlauf zurück, die dieser auch dadurch ausüben kann, daß er sich eine von ihm nicht selbst angeregte Kausalkette dienstbar macht. Es kommt also auf die Macht des Willens an, den Kausalverlauf zu beherrschen; auf die Möglichkeit, den Erfolg vorausszusehen und ihn abzuwenden. Der Begriff der Unterlassung ist ebenso wie der der Handlung nicht, wie die Juristen meistens annehmen, ein kausaler, sondern ein teleologischer. „Unterlassung“ bedeutet nicht irgend ein sichtbares Geschehen, ein körperliches Verhalten, nicht ein gegenständliches kausales Etwas, sondern ein als möglich Vorgestelltes, die Unterlassung einer bestimmten als möglich vorgestellten Handlung. Ebenso, wie man nur etwas wollen kann, so kann man auch nicht schlechthin „unterlassen“, sondern immer nur etwas, eine bestimmte Handlung unterlassen; der Begriff der Unterlassung drückt somit die Beziehung des Willens auf eine als möglich vorgestellte Handlung aus, die einen realen Erfolg abgewendet haben würde. Der Kausalzusammenhang, der hierbei allein in Frage kommt, ist ein bloß als möglich gedachter: nämlich der zwischen der unterlassenen Handlung und einem als möglich gedachten Erfolg, der statt des wirklich eingetretenen durch jene hervorgerufen worden wäre. Weil die Möglichkeit der unterlassenen Handlung eigene Möglichkeit des Willens ist — weil sie sich in der Freiheit des Willens gründet —, darum ist die Unterlassung zurechenbar. Eine Naturursache kann bloß wirken, aber weder handeln noch unterlassen, weil sie sich nicht selbst bestimmt, nicht ihren eigenen Zweck verwirklichen kann. Handlung und Unterlassung bezeichnen so keine kausalen, sondern teleologische Zusammenhänge: die Beziehung eines Geschehens auf den Willen eines Subjekts als die übergreifende Einheit, das beherrschende Prinzip.

So ist es nicht richtig, zu sagen, eine Unterlassung sei dann zurechenbar oder gar „kausal“, wenn sie rechtswidrig sei. Die kausale und teleologische Verknüpfung ist von dem rechtlichen Werturteil streng zu scheiden. Sie sagt uns, ob ein Geschehen einem Subjekt als seine Tat, sein Werk zu eigen ist; sie bezieht das Geschehen auf den Willen des Subjekts und seine Freiheit. Die rechtliche Beurteilung bezieht sodann das zugerechnete Geschehen auf die Norm; sie bewertet die Tat. Auch bei der Unterlassung sind das teleologische und das normative Urteil — die Zurechnung der Unterlassung und ihre Rechtswidrigkeit zu unter-

scheiden. Hier haben wir es nur mit dem ersteren Urteil zu tun; die besonderen Voraussetzungen, unter denen das positive Recht die Unterlassung als rechtswidrig erkennt¹⁾, sind für unsere Frage belanglos.

Eine Unterlassung kann ebenso wie eine Handlung rechtmäßig und rechtswidrig, schuldlos oder schuldhaft, und endlich vorsätzlich oder fahrlässig sein. So ist sie vorsätzlich, wenn der Schuldige den Erfolg, den abzuwenden ihm möglich gewesen wäre, vorausgesehen und ihn absichtlich hat eintreten lassen; fahrlässig, wenn ihm auch die Voraussicht nur möglich gewesen wäre. Stets beruht aber die Zurechnung der Unterlassung so wie die der Handlung auf der Fähigkeit des Willens, den Kausalverlauf zweckvoll zu beherrschen. Das vom Willen beherrschbare Geschehen ist auf seine Freiheit bezogen und deshalb für ihn nicht zufällig. So ist das Eisenbahnunglück dem Bahnwärter zuzurechnen, wenn es ihm möglich war, dasselbe abzuwenden, und die Nichtverwirklichung dieser Möglichkeit auf seinem Willen, seiner Freiheit beruht. War es ihm nicht möglich, dasselbe abzuwenden, weil es auf Ursachen beruhte, die seiner Einwirkung nicht zugänglich waren, so kann es ihm nicht zugerechnet werden; mit der Zurechnung fällt auch die Rechtspflicht dahin. Stand es aber in der Macht seines Willens, das Unglück abzuwenden, so ist es ihm als seine Tat zuzurechnen. Die Möglichkeit der Beherrschung ergibt auch hier die Grenze der Zurechnung. — Zurechenbar ist das vom Willen beherrschbare Geschehen: die Herbeiführung des voraussehbaren Erfolgs ebenso wie die Unterlassung seiner möglichen Abwendung.

An dem sogenannten Problem der „Kausalität der Unterlassung“ tritt besonders klar hervor, daß die rechtlich bedeutsamen Begriffe, wie die der Handlung, der Unterlassung und der Tat, teleologische Begriffe sind; daß die Zurechnung zur Tat kein kausales, sondern ein teleologisches Urteil ist. So wie nicht jeder Kausalzusammenhang, sondern nur der voraussehbare, vom Willen beherrschbare zugerechnet werden kann, so kann anderseits auch ein Geschehen zugerechnet werden, das mit dem Zurechnungssubjekt überhaupt nicht in einem Kausalzusammenhang steht, aber teleologisch auf seinen Willen bezogen ist. Damit erhalten wir eine neue Be-

¹⁾ Als solche gelten: ausdrückliche gesetzliche Anordnung, vertragliche Verpflichtung oder vorangegangenes eigenes Tun des Pflichtigen, das besondere Maßnahmen zur Abwendung daraus entspringender Gefahren verlangt.

stätigung für die Richtigkeit unserer kritisch-idealistischen Rechtsbetrachtung; wir müssen Binder zustimmen, wenn er bemerkt¹⁾: „Das Problem der Verursachung durch Unterlassung ist noch immer eine *crux* der Jurisprudenz, die es auch noch keineswegs gelöst hat. Es wurzelt aber ebenfalls ausschließlich im Naturalismus des Positivismus, in dem Vorurteil, daß der naturwissenschaftliche Ursachenbegriff dabei in Frage kommen müsse. In Wahrheit aber ist es ein praktisches und teleologisches Problem, ob es berechtigt oder gar notwendig sein kann, einen Menschen für einen Erfolgshaftbar zu machen, ihm diesen also ‚zuzurechnen‘, obwohl er ihn nicht verursacht hat, weil er ihn hätte verhindern können und sollen“.

§ 11. Zurechnung und Verantwortung.

(Objektive Rechtswidrigkeit und Verschulden.)

Unsere bisherigen Ausführungen dienten dem Nachweis, daß die Zurechnung zur Tat, die Frage, wie die eigene Tat vom zufälligen Geschehen abzugrenzen sei, nicht auf Grund einer mechanischen Kausalitätsbetrachtung, sondern nur auf Grund teleologischer Prinzipien und unter der Voraussetzung der Freiheit des Subjekts, seiner Selbstheit und Spontaneität verstanden werden kann. Der Begriff einer objektiven Zurechnung und einer Zurechnung zur Tat wird jedoch erst dann völlig geklärt sein, wenn wir ihn von dem der Schuldzurechnung und dem der Verantwortung geschieden und das Verhältnis dieser rechtlichen Kategorien untereinander dargelegt haben.

Die rechtliche Zurechnung steht im engsten Zusammenhang mit der rechtlichen Verantwortung. Das Recht macht den Menschen verantwortlich, das heißt, es läßt ihn einstehen für seine Tat, es bindet ihn an die einmal geschehene Äußerung seines Willens, es legt ihm die Folgen seines Handelns zur Last, und es knüpft an die als frevelhaft erkannte Tat eine Vergeltung, die dem Einzelnen seine Verpflichtung gegenüber der Rechtsgemeinschaft und den Rechtsgenossen zum Bewußtsein bringt. Die Idee der Verantwortung, die aufs engste zusammenhängt mit der Idee des Rechts, der Forderung, daß unter frei wollenden und als frei anerkannten Personen eine Gemeinschaft walte, in der jeder den anderen als

¹⁾ Binder S. 908, Anmkg. 31.

Person anerkenne und sich dem Ganzen unterordne, näher zu entwickeln ist hier nicht der Ort. Recht, Gericht und Verantwortung gehören in der Idee so eng zusammen, daß die Forderung: jeder habe seine Taten vor einem irdischen Richter zu verantworten, nahezu gleichbedeutend ist mit der: es herrsche ein Rechtszustand auf Erden! Verantwortung ist also eine Grund-Kategorie, ein konstitutiver Begriff für alles Recht, dem eine gleich umfassende Bedeutung zukommt wie dem Rechtsbegriff selbst, und der, wie dieser, letztlich nur aus der Idee als der sinngebenden Einheitsbeziehung alles Rechts verstanden und begründet werden kann¹⁾. Das Problem der Verantwortung hat auch eigentlich immer so recht im Mittelpunkt der rechtsphilosophischen Betrachtung gestanden, denn an ihm entzündete sich immer wieder die große Frage der Willensfreiheit. Mit der Bejahung der Freiheit und des transpersonalen Charakters der Person dürfen wir auch die Verantwortung als die Grundlage aller rechtlichen Ordnung bejahen.

Verantwortlich sein bedeutet einstehen sollen für seine Tat. Das Urteil, das jemand verantwortlich für irgend ein Geschehen macht, setzt somit das Urteil voraus, daß dies Geschehen seine Tat sei. Ohne Zurechnung zur Tat keine Verantwortung; alle Zurechnung dient, sofern sie rechtliche Zurechnung ist, vom Richter vorgenommen wird und rechtliche Bedeutung hat, der Begründung rechtlicher Verantwortung. Aber deshalb fallen Zurechnung und Verantwortung doch nicht zusammen. Das Recht mißt die Tat an Gesetzen, die dem Willen des Subjekts zur Richtschnur dienen sollen; nur an die rechtswidrige Tat knüpft es die Rechtsfolge, nur für sie läßt es das Subjekt einstehen. So gehört zur Begründung der rechtlichen Verantwortung in der Regel neben dem teleologischen Urteil über die Tat ein normatives Urteil über den Wert der Tat; neben den Begriff der objektiven Zurechnung tritt der der objektiven Rechtswidrigkeit. Endlich bleibt das Recht bei der objektiven Zurechnung und objektiven Rechtswidrigkeit nicht stehen, sondern verlangt vielfach eine subjektive Zurechnung und subjektive Rechtswidrigkeit, die beide zusammen als Verschulden bezeichnet werden. Inwiefern unterscheiden sich subjektive und objektive Zurechnung und Rechtswidrigkeit, und welchen Sinn kann es haben, wenn eine

¹⁾ Vgl. hierzu Binder, S. 410 ff.

positive Rechtsordnung, wie die unsrige, zur Begründung der Verantwortung bald die eine, bald die andere verlangt?

Der Begriff der objektiven Rechtswidrigkeit, so unentbehrlich er der heutigen Jurisprudenz auch geworden ist, steht ihr in seiner Bedeutung doch keineswegs fest. Die Frage, die hier Juristen wie Philosophen gleichmäßig interessiert, ist die, was alles denn vernünftigerweise dem Rechte gemäß oder zuwider sein könne, was Gegenstand der rechtlichen Beurteilung werden könne? Diese Frage ist eine rechtsphilosophische, und nur aus philosophischen Gesichtspunkten zu lösen, weil sie nicht die einzelne Bestimmung eines positiven Rechts, sondern die Grundlagen des rechtlichen Denkens betrifft; sie ist zugleich von höchster Wichtigkeit für die positive Jurisprudenz, die zur Klarheit über ihre eigenen Begriffe strebt. Ist das rechtliche, das richterliche Urteil nicht nur die Föstellung einer Tatsache, sondern ein Werturteil, und zwar ein Werturteil von einer ganz besonderen Bedeutung, die es eben zum rechtlichen Werturteil macht¹⁾, so erhebt sich die Frage nach dem Gegenstand dieses Werturteils, nach dem Material, das der rechtlichen Bewertung unterliegt. Nicht jedes Naturgeschehen ist rechtlich bedentsam; niemand wird den Blitz, den Sturm oder die Flut, mögen sie auch noch so wertvolle Rechtsgüter vernichten, darum doch rechtswidrig nennen wollen²⁾. Die heutige Jurisprudenz erklärt daher meistens das „menschliche Verhalten“ für den einzigen Gegenstand, der der rechtlichen Bewertung unterliegt. Indessen faßt sie den Begriff des Verhaltens im Sinne der reinen Tatsächlichkeit, des körperlichen Geschehens auf³⁾. Unsere kritisch-idealistische Rechtsbetrachtung führt uns zu einem anderen Ergebnis. Das Recht ist, wie wir mit Hegel sagen können, „Dasein der Freiheit“, d. h. es ist eine ideelle, moralische Wirklichkeit, deren Möglichkeit auf der Freiheit beruht. Alle rechtliche Beurteilung hat es daher mit dem Willen und seinen Äußerungen zu tun, die auf das Subjekt und seine Freiheit bezogen sind. Nur für den Willen gelten die Normen, und nur der Wille, sei es als

¹⁾ Vgl. Binder, S. 739.

²⁾ Darüber dürfte unter den Juristen Uebereinstimmung bestehen, vgl. Bierling, Prinzipienlehre III, S. 6, Zitelmann, Ausschluß der Rechtswidrigkeit, u. Hold v. Ferneck, Rechtswidrigkeit; auch Nagler, Der heutige Stand der Lehre von der Rechtswidrigkeit, Festschrift für Binding II, S. 328.

³⁾ So Beling, Verbrechen S. 170 u. a.; v. Lißt, Lehrbuch S. 132.

subjektiver, als die innerliche Bestimmtheit des Subjekts, sei es als objektiver, als der ausgeführte, verwirklichte Wille kann nach der Norm gewertet werden. So führt uns diese Überlegung zu dem Schlusse: subjektiv rechtswidrig kann nur die innere Willensbestimmung des Subjekts, objektiv rechtswidrig kann nur die Willensverwirklichung, d. h. die Handlung oder die Tat in ihrer Bedeutung als willensmäßiger, teleologisch bezogener Ganzheit heißen.

Die „objektive Rechtswidrigkeit“ setzt somit eine objektive Zurechnung voraus; denn nicht ein Kausalverlauf als solcher, ein Naturgeschehen, sondern nur das objektiv zurechenbare, weil auf den Willen als sein beherrschendes Prinzip bezogene Geschehen, die Tat, unterliegt der rechtlichen Bewertung. Das bloße Tun als solches, z. B. das Abdrücken eines Gewehrs, rechtfertigt noch ebenso wenig das rechtliche Unwerturteil, wie die Wirkung, z. B. der Tod eines Menschen, in ihrer bloßen Tatsächlichkeit. Erst die Beziehung beider aufeinander und auf den Willen, der diesen Vorgang umspannt und damit als einen einheitlichen erscheinen läßt, die Tat als Ganzes kann als rechtsverletzend, z. B. als widerrechtliche Tötung angesehen werden¹⁾. So erfordert das Urteil über die objektive Rechtswidrigkeit also stets eine objektive Zurechnung, d. h. ein Urteil über das Vorliegen einer Tat, die den Gegenstand des rechtlichen Werturteils bilden kann.

Weil die objektive Zurechnung und die objektive Rechtswidrigkeit ein Urteil über die Tat als über die objektive Seite des Willens darstellen, so setzen sie nur voraus, daß ein Geschehen auf eine Person als Täter bezogen ist, nicht aber, daß es dem wirklichen Willen des Täters entspricht, daß es ihm nach seiner individuellen Einsicht und Absicht auch subjektiv zugerechnet werden kann. So kann auch die Tat eines Unzurechnungsfähigen ihm objektiv zugerechnet und als rechtswidrig bezeichnet werden, obgleich er vielleicht gar nicht in der Lage war, einen vernünftigen Willen zu betätigen, einen Kausalverlauf mit Überlegung zu be-

¹⁾ Also weder das bloße „Verhalten“ noch — wie manche Juristen, z. B. Nagler a. a. O. S. 325 u. Beling a. a. O. S. 170 ff. annehmen — ein davon abgelöster Zustand, nicht irgend ein Stück des kausalen Geschehens, sondern nur das teleologische Ganze. Mit Recht sagt Zitelmann a. a. O. S. 9: „Sinn kann also die Bezeichnung rechtswidrig nur haben, wenn schließlich doch irgendwie an eine Beziehung zu menschlichen Handlungen gedacht wird.“

herrschen und die Norm als Richtmaß für sein Handeln in sein Bewußtsein aufzunehmen. Das scheint zu allen unseren bisherigen Ausführungen ein harter Widerspruch zu sein. Derartige Erwägungen haben denn auch Hold v. Ferneck zu dem Satze geführt, nur die (subjektiv) zurechenbare Willensbetätigung dürfe rechtswidrig genannt werden¹⁾. Wir müssen uns anders entscheiden, indem wir uns noch einmal des dialektischen Charakters der Person erinnern. Auch der Unzurechnungsfähige ist „an sich“ Person, weil er seiner Anlage und Bestimmung nach Subjekt, Träger eines Willens und Bewußtseins ist, und als solcher vom Recht auch anerkannt wird. Der Unzurechnungsfähige ist nicht seines Charakters als Subjekt, seiner Subjektheit beraubt, er steht nicht dem Tiere, der Sache gleich, sondern ist immer noch Subjekt. Wohl fehlt ihm die Möglichkeit, sich als solches zu wissen und zu betätigen; „für sich“ ist er so freilich nicht Subjekt. Der schlafende Mensch weiß allerdings nichts von sich, für sein Bewußtsein ist die Welt und mit ihr sein Selbst ausgelöscht, aber „an sich“, „für uns“ bleibt er doch Person und dasselbe Ich, wie zuvor. Mein Charakter als Vernunftwesen hängt nicht davon ab, ob ich mich gerade momentan denkend betätige; die Persönlichkeit des Unzurechnungsfähigen ist, mit Hegels feinsinnigem Ausdruck, „aufgehoben“: sie ist nicht zerstört, sondern nur außer Wirksamkeit gesetzt, aber erhalten, und kann sich immer wieder auf's neue entfalten. Als Person ist auch der Unzurechnungsfähige Träger von Rechten und Pflichten, obgleich er sie selbst vielleicht gar nicht wahrnehmen kann, und so muß er sich auch sein Tun objektiv zurechnen und als objektiv rechtswidrig beurteilen lassen, obgleich er selbst vielleicht nichts davon weiß. Es ist für die rechtliche Betrachtung nicht dasselbe, ob der Wind die Vase umstieß oder ein Mensch im Schlafe; denn der Mensch, auch wenn er schläft, ist Person und damit rechtlich verantwortlich. Es ist also keineswegs nur eine Fiktion,²⁾ eine willkürliche Annahme des subjektiven Denkens, sondern objektiv als sinnvoll begründet, wenn das Recht auch dem (subjektiv) Unzurechnungsfähigen objektiv sein Tun als Tat zurechnet und diese als objektiv rechtswidrig beurteilt.

¹⁾ a. a. O. S. 277 u. 361.

²⁾ So faßt es Bierling, a. a. O. S. 178 auf. Die Fiktion ist immer das Eingeständnis der Ohnmacht des Verstandes, seine Gegensätze in die Einheit zu erheben.

Objektive Zurechnung und objektive Rechtswidrigkeit bedeuten so nicht das Absehen von jeder Beziehung auf den Willen, das Subjekt, sondern können gerade nur aus dieser Beziehung verstanden werden; aber das Subjekt wird in dieser Beziehung nur vorausgesetzt, oder nur „an sich“ betrachtet. Seine individuelle Besonderheit und Fähigkeit wird nicht berücksichtigt. So kommt es bei der Voraussicht der Folgen nicht auf die Möglichkeit der Voraussicht für den bestimmten Täter, sondern für einen in der Lage des Täters gedachten einsichtigen Menschen an. Das Subjekt des Zurechnungsurteils ist also nicht der besondere konkrete Mensch, sondern der abstrakte Begriff eines Menschen von normaler Fähigkeit, oder vielmehr: der besondere Mensch lediglich seiner allgemeinen Natur nach, sofern er ein vernünftiges Wesen, Person ist. Das Geschehene wird ihm als Tat lediglich objektiv zugerechnet, d. h. es wird ihm zugerechnet, sofern er lediglich als abstrakte Person und nicht nach seiner konkreten Individualität betrachtet wird. Diese Betrachtung des Menschen lediglich nach seinem abstrakten Begriff als Person ist ein unentbehrliches und charakteristisches Verfahren des rechtlichen Denkens, das sich vorwiegend an abstrakte Maßstäbe, „typische“ Tatbestände, und Fälle hält und überhaupt in der Spannung zwischen dem Einmaligen, Individuellen, das jedem Rechtsfall seine besondere Bedeutung gibt, und dem Typischen und Normalen, das allein im Gesetz seinen Ausdruck finden kann, seine besondere Eigenart findet. Um jedes Mißverständnis auszuschließen, mag hier noch einmal betont werden, daß der Begriff der Person, auch wenn er hier als abstrakt bezeichnet wird, doch nicht ein nach Art der Naturbegriffe induktiv zu gewinnender empirischer Allgemeinbegriff ist, sondern, wie jede Kategorie des Rechts, ein Vernunftbegriff, den uns nur die synthetische und dialektische Methode der Philosophie, die transzendente Selbstbesinnung erschließt. „Person“ bedeutet nicht eine Summe von Merkmalen, die allen Individuen der Gattung „Mensch“ gemeinsam ist, sondern das, was den einzelnen gerade in seiner Eigenart als vernünftiges Wesen ermöglicht, seine Ganzheit als Subjekt und Geist. Aber indem der besondere Charakter des Einzelnen im Begriff der Person nur erst als Möglichkeit mitgedacht, nicht aber ausdrücklich bestimmt und bewußt gemacht ist, kann man ihn dem Begriff einer konkreten Individualität als abstrakten Begriff gegenüberstellen, wobei man sich nur hüten muß, an einen

empirischen Gattungsbegriff zu denken. In diesem Sinn macht auch Hegel den Begriff der „abstrakten Persönlichkeit“ zur Grundlage des „formellen Rechts“, das vor allem die Sphäre des Privatrechts umfaßt. In diesem abstrakten Begriff der Person, sagt Hegel, ist „das Moment der Besonderheit des Willens“ noch nicht enthalten; daher kommt es im Bereiche des abstrakten Rechts „auf den besonderen Bestimmungsgrund meines Willens, auf die Einsicht und Absicht nicht an¹⁾.“

Indessen ist auch dem Rechte einerseits der formelle Charakter wesentlich, und alles positive Recht daher mehr oder weniger „abstraktes Recht“, so liegt anderseits doch die höchste Bedeutung des rechtlich-richtigen, des gerechten Urteils in der Entscheidung des konkreten Falls, die auf der Würdigung aller besonderen Umstände beruht. Der Mensch wird so vom Recht nicht nur als abstrakte Person, sondern in seiner subjektiven Eigenart und Besonderheit gewertet; nicht nur, daß etwas objektiv als seine Tat, sondern daß es ihm auch subjektiv als seine Willensschuld zugerechnet werden könne, verlangt vielfach eine verfeinerte Betrachtung. Die objektive Zurechnung geht hier in einer subjektiven auf: daß der bestimmte Täter den Erfolg vorausgesehen hat oder nach seinen individuellen Fähigkeiten hätte voraussehen können, ist hier die Voraussetzung der Verantwortung. Wo die Fähigkeit, zu handeln, überhaupt fehlt, da spricht hier das Recht den Täter wegen mangelnder Zurechnungs- oder Schuldfähigkeit von jeder Verantwortung frei. Ebenso kommt es für das Schuldurteil auch nicht allein darauf an, daß die Tat objektiv gegen das Gesetz verstößt, sondern darauf, daß der Täter auch subjektiv wenigstens fähig war, die Gesetzwidrigkeit derselben einzusehen, daß er die Tat als rechtswidrige gewußt und gewollt hat oder doch als solche wenigstens hätte wissen können. Weil hier so die mannigfachsten Umstände berücksichtigt werden, die für die objektive Zurechnung ohne Bedeutung sind, darum wird nicht nur abstrakt das Vorliegen einer Schuld festgestellt, sondern es kann auch ein Grad des Verschuldens festgestellt werden, und die Rechtsfolge bemißt sich dann nicht nur nach dem objektiven Tatbestand — z. B. der Höhe des eingetretenen Schadens, dem Werte der vernichteten Rechtsgüter, — sondern ebenso nach der Größe des Verschuldens und nach dem

¹⁾ Hegel, R. Ph. § 37.

moralischen Wert des Täters. So wird bei der Strafzumessung regelmäßig nicht nur die Bedeutung der einzelnen Tat, sondern die ganze Persönlichkeit des Täters berücksichtigt, während diese für die privatrechtliche Schadenszumessung ganz bedeutungslos ist.

Die Schuldzurechnung beherrscht das Strafrecht. Nur die schuldhaftte Handlung ist nach unserem Rechte strafbar. Die wenigen Ausnahmen, die noch der Satz erleidet, daß nur die verschuldeten Folgen der Handlung zugerechnet werden dürfen — die Fälle der sogenannten durch den Erfolg qualifizierten Delikte — sollen durch den Entwurf eines neuen Strafgesetzbuches beseitigt werden ¹⁾. Ob sich darin nicht eine für unsere Zeit charakteristische Übertreibung der Berücksichtigung der Subjektivität ausspricht, diese Frage dürfte vom rechtsphilosophischen Standpunkt aus mindestens erwägenswert sein. Jedenfalls dürften unsere Ausführungen über die Zurechnung zur Tat auch dann noch für das Strafrecht nicht ohne Belang sein; schließt doch die Zurechnung eines Geschehens zur Schuld die zur Tat in sich, und beruht die subjektive Zurechnung insofern auf denselben teleologischen Gesichtspunkten wie die objektive. Nur soweit die Herbeiführung des erstrebten und erwünschten Erfolges in der Macht des Willens stand, ist er dem Subjekt zuzurechnen; das Herbeiwünschen eines Erfolges, der in Folge eines ganz unberechenbaren, zufälligen Zusammentreffens wirklich eintritt, kann trotz Ursächlichkeit nicht als vorsätzliche Tat angesehen werden.

Die Zurechnung zur Tat spielt dagegen eine große Rolle im Privatrecht. Grundsätzlich verlangt unser bürgerliches Recht zur Begründung einer Schadensersatzpflicht aus unerlaubter Handlung zwar subjektives Verschulden. Aber nur die rechtsverletzende Handlung selbst braucht verschuldet zu sein; bezüglich der Folgen aber genügt sogenannter adäquater Kausalzusammenhang ²⁾, also die objektive Zurechnung zur Tat. Eine weitere Einschränkung der subjektiven Zurechnung zu Gunsten einer bloß objektiven würde die gegenwärtig herrschende Fahrlässigkeitstheorie bedeuten. Nach dieser soll die Möglichkeit der Voraussicht hier nicht nach den individuellen Fähigkeiten des Täters, sondern nach einem abstrakten

¹⁾ Amtl. Entwurf eines Allg. Deutschen Strafgesetzbuchs § 15.

²⁾ Enneccerus, Lehrb. d. bgl. Rechts I, 2 S. 652. Träger, Kausalproblem S. 192, 197.

Durchschnittsmaßstab geprüft werden: es sollen bei der Beurteilung der Fahrlässigkeitsfrage einfach die Fähigkeiten zu Grunde gelegt werden, die einem Menschen in der sozialen Stellung des Täters „gewöhnlich eignen“¹⁾. Wenn wir auch nicht glauben, daß diese Ansicht die juristisch richtige, dem Gesetz entsprechende ist, so zeigt sie uns doch den allmählichen Übergang einer subjektiven Zurechnung in eine objektive und läßt uns so deutlich erkennen, daß zwischen der subjektiven und der objektiven Zurechnung kein prinzipieller, sondern nur ein gradueller Unterschied besteht, der lediglich die Berücksichtigung der besonderen Individualität betrifft. Denn die sogenannte „objektive Fahrlässigkeit“ ist nicht mehr eine Form der subjektiven Schuldzurechnung, sondern bedeutet nichts anderes als eine — mit Rücksicht auf die „soziale Stellung“ des Täters modifizierte — objektive Zurechnung im Verein mit objektiver Rechtswidrigkeit. So erblickt Müller-Erzbach darin mit Recht die beginnende Auflösung des Schuldprinzips²⁾. Nur kann die Preisgabe des Schuldprinzips nicht, wie man vielfach geglaubt hat, eine Hinwendung zum Kausalprinzip, sondern immer nur eine solche zum teleologischen Prinzip der objektiven Zurechnung bedeuten.

Endlich ist der Begriff der Zurechnung zur Tat von Bedeutung für das Verwaltungsrecht. Nach dem geltenden preußischen Verwaltungsrecht ist der Urheber eines polizeiwidrigen Zustandes zur Beseitigung desselben verpflichtet³⁾. Polizeiwidrig ist ein Zustand, den die Polizei zu verhindern berufen ist⁴⁾. Ist ein solcher Zustand nun die Folge einer menschlichen Handlung, ist er einem Menschen als Urheber zur Tat zuzurechnen, so fällt er diesem zur Last, so hat der Urheber gegenüber der Allgemeinheit die Kosten der Beseitigung des Zustandes zu tragen. Auch hier taucht wieder die Frage nach den Grenzen der Urheberschaft auf und als Lösung

¹⁾ Anhänger dieser Meinung sind u. a. Oertmann, Leipziger Zeitschr. f. d. Recht 1924; Träger a. a. O. S. 195; Rümelin, Verschulden, S. 50 ff., und das Reichsgericht. Gegner sind Cosack, Lehrb. S. 249, Enneccerus I 1, S. 549; Zitelmann, Allg. Teil S. 158; vor allem Brodmann und Frz. Leonhard.

²⁾ Gefährdungshaftung und Gefahrtragung S. 18.

³⁾ O. Mayer, Verwaltungsrecht S. 220; Schulzenstein, Verw. Archiv 14, S. 8 ff.; Scholz-Forni, Verw. Archiv 30, S. 17.

⁴⁾ Scholz-Forni S. 12.

soll auch hier die Theorie der adäquaten Verursachung dienen¹⁾. Dabei aber handelt es sich, wie wir gezeigt haben, nicht um mechanische Kausalität, sondern um die teleologische bestimmte Kausalität des Willens, die der Zurechnung zur Tat zu Grunde liegt.

Welchen Sinn aber, fragen wir zum Schluß, kann es haben, daß das Recht zur Begründung der Verantwortlichkeit bald eine subjektive Zurechnung und subjektive Rechtswidrigkeit, also Verschulden, bald nur eine objektive Zurechnung und objektive Rechtswidrigkeit, Urheberchaft und rechtsverletzende Tat, verlangt? Die Beantwortung dieser Frage hängt im einzelnen vielleicht schon von praktisch-rechtspolitischen Erwägungen ab und entzieht sich somit der prinzipiellen philosophischen Behandlung. Genug, daß die philosophische Betrachtung beide Zurechnungsformen als sinnvoll, als objektiv begründet und gerechtfertigt erwiesen hat. Das Vorwiegen der einen oder der anderen Form ist auch aufs stärkste durch die historische Entwicklung bedingt. Es ist weder die Aufgabe der Philosophie, das Bestehende als das absolut Vernünftige hinzustellen, noch ein abstraktes Sollen auszusprechen, dem positiven Recht ein Idealrecht aus reiner Vernunft entgegenzustellen, das abgelöst von der historischen Entwicklung zu wahrhaftem Dasein nicht gelangen kann. Immerhin mag noch eine letzte Betrachtung gewagt sein. Die Schuldzurechnung beherrscht, wie wir gesehen haben, das Strafrecht; die Zurechnung zur Tat findet ihre Stätte im Privatrecht. Das erinnert uns an die Verschiedenheit, die in der Idee zwischen dem Strafrecht und dem Privatrecht obwaltet. Das Recht unterwirft den einzelnen der Macht der Gemeinschaft. Ihr ist er mit seiner ganzen Persönlichkeit verhaftet; er ist ihr verantwortlich für seine Taten und steht mit seiner Freiheit und Ehre, ja mit seinem Leben für sie ein. In der Idee der Strafe tritt die Hoheit der Gemeinschaft gegenüber dem Einzelnen, der Machtcharakter des Rechts, der ihm in der Idee sowohl wie in der Wirklichkeit zukommt, am sichtbarsten hervor. Das Recht ist die unbedingte Macht, die den Einzelnen schützt, sofern er sich seiner Verantwortung bewußt ist, und die sich gegen ihn kehrt, wenn er sich davon löst. Recht ist Ordnung, und darum Macht, denn

¹⁾ Scholz-Forni, S. 86. Wenn derselbe für gewisse Fälle „objektive Fahrlässigkeit“ fordert, so handelt es sich dabei nach unserer Ansicht auch um objektive und nicht um subjektive Zurechnung. (Vgl. Scholz-Forni, S. 40).

Ordnung ist sinnvolle Eingliederung der Teile in ein Ganzes und Herrschaft des Ganzen über die Teile. Die Strafe ist, in diesem Zusammenhang betrachtet, der Ausdruck der Machtüberlegenheit der Rechtsgemeinschaft über ihre Glieder.

Eben deshalb ist hier aber auch das Bedürfnis am stärksten, den Einzelnen nur nach seiner individuellen Persönlichkeit zu werten. Dem Rechte der Gemeinschaft tritt das „Recht des subjektiven Willens“ gegenüber, sich in seiner individuellen Eigenart anerkannt zu sehen. Gemeinschaft ist ja nicht Unterdrückung der Besonderheiten, sondern setzt jene vielmehr voraus und bedarf ihrer zur vollen Entfaltung. Das Recht der Persönlichkeit ist im Rechte der Gemeinschaft nicht verneint, sondern „aufgehoben“, d. h. bewahrt und vertieft. So hat gerade das Strafrecht die volle Anerkennung des Einzelnen als Persönlichkeit zur Voraussetzung und ist allein darin begründet. Die subjektive Zurechnung ist der Ausdruck für die individuelle Bewertung des Täters, die wir gerade vom Strafrecht verlangen.

Im Privatrecht handelt es sich dagegen nicht um die Eingliederung des Einzelnen in das Ganze, sondern lediglich um die Beziehung der Einzelnen untereinander, die insoweit noch als relativ selbständig und gleich-gültig nebeneinander stehend betrachtet werden. In dieser Beziehung geht der Einzelne nicht mit seiner ganzen Persönlichkeit auf, sondern schließt sich gerade darin von den anderen, ihm nur nebengeordneten und sich nur äußerlich zu ihm verhaltenden Personen ab: so ist er im Sinne Hegels erst das fürsichseiende Individuum. Nicht als Glied einer Totalität und somit selbst als Totalität, sondern erst als der sich selbst gleich bleibende, von anderen ebenso mit sich identischen und sich von anderen unterscheidenden Personen geschiedene Willensträger kommt die Person für das Privatrecht in Betracht. Das Subjekt ist also für das Privatrecht nur erst die abstrakte Person; wie es Marck kürzlich ausgesprochen hat: „mit der äußersten Schicht unseres Wesens gehen wir in die Rechtsordnung ein, werden wir hier abstrakt gleiche Träger von Rechten und Pflichten“ ¹⁾. Insofern das Privatrecht — worunter hier nur das Recht der Einzelperson zu verstehen ist, keinesfalls aber das Recht der Familie und sozialen Verbände, das im Sinne der idealistischen Philosophie dem Recht

¹⁾ Substanz- u. Funktionsbegriff, S. 114.

der privaten Individuen, dem Vertragsrecht, als das Recht der Gemeinschaftsbildungen gegenüberzustellen ist — „abstraktes“ oder „formelles“ Recht ist, findet auch die formelle Zurechnung, die wir als die objektive bezeichnen, hier ihre Stätte. Nur aus dem formellen Charakter des Rechts lassen sich doch Begriffe wie die der objektiven Zurechnung und objektiven Rechtswidrigkeit begreifen, die dennoch keine willkürlichen Konstruktionen der juristischen Begriffsbildung, sondern objektiv begründete, sinnvolle Formen des rechtlichen Denkens sind, die als solche einen bestimmten Platz in der Lehre der rechtlichen Kategorien beanspruchen dürfen.

2. Abschnitt.

§ 12.

Die Zurechnung zum Willensbereich.

I.

Die rechtliche Verantwortlichkeit ist in aller Regel eine solche für die eigene Tat, die objektiv oder subjektiv zurechenbar und rechtswidrig ist. Daneben kennt unsere Rechtsordnung jedoch auch Fälle einer Verantwortung für sonstiges Geschehen, das entweder fremde Tat ist oder sich als Verwirklichung einer besonderen Sach- oder Betriebsgefahr darstellt. Es fragt sich: wie kommt das Recht dazu, jemandem ein solches Ereignis zuzurechnen und ihn verantwortlich zu machen, obgleich es nicht seine Tat ist? Es gilt also, die Beziehung aufzuweisen, die hier das Zurechnungssubjekt mit dem Geschehenen verknüpft und die hier eine besondere Form der Zurechnung begründet, die wir als eine solche zum Willensbereich charakterisieren können. In welchen Fällen dann eine derartige Zurechnung stattfinden soll, das im einzelnen zu entscheiden ist Sache der positiven Gesetzgebung und einer „rechtspolitischen“ Erwägung, die sich von sozialpolitischen oder ökonomischen Zweckmäßigkeitsgesichtspunkten leiten läßt, wie sie Müller-Erzbach in seiner Schrift über „Gefährdungshaftung und Gefahrtragung“ anstellt und auch wohl jeder Gesetzgeber anstellen wird. Aber Aufgabe der Rechtsphilosophie bleibt es, die Berechtigung einer derartigen Zurechnung zu erweisen. Nicht darum handelt es sich

jetzt für uns, ob die Haftung für fremdes Verschulden oder für Betriebsunfälle usw. zur Verfolgung bestimmter Zwecke des Gesetzgebers wünschenswert oder erforderlich sei, sondern lediglich darum, ob sie in der Idee des Rechts sinnvoll begründet sei, und diese Frage bedeutet soviel wie die, ob das Geschehen, das hier einem Menschen zur Last gelegt wird, obgleich es nicht seine Tat ist, mit seinem Willen so eng verknüpft ist, daß es für ihn kein geradezu zufälliges ist. Die philosophische Betrachtung muß uns Auskunft geben, welcher vernünftige Zusammenhang zwischen dem Zurechnungssubjekt und der Tat des anderen oder dem sonstigen Ereignis besteht, der es ermöglicht, ihm dasselbe zuzurechnen; sie ist daher auch hier unentbehrlich und darf nicht an den Problemen vorübergehen, die sich ihr hier bieten. „Die Zurechnung“, sagt Binder¹⁾, mag ein eigenes Verhalten des Zurechnungssubjekts voraussetzen oder nicht: jedenfalls kann sie nicht willkürlich erfolgen, sondern verlangt einen vernünftigen Grund. Es sind die objektiven Verhältnisse, die dem Gesetzgeber das Gesetz diktieren; es ist weder reine Willkür, wenn der Gesetzgeber die Rechtsfolge an die Voraussetzung von Kausalität und Verschulden des Schuldners knüpft, noch wenn er davon absieht, und wir verlangen im letzteren Fall jedenfalls nach einer besonderen Begründung, nach einem vernünftigen Zusammenhang, der es ermöglicht, das Verhalten des einen dem anderen zuzurechnen. Hier tauchen notwendigerweise die Fragen nach der Zweckmäßigkeit, nach der Billigkeit, nach der Gerechtigkeit der Zurechnung auf, die jenseits aller formalen Betrachtung der Gegebenheit, jenseits der von Kelsen postulierten „reinen“ Rechtslehre liegen, hier zeigt es sich wieder, daß das Recht nach seinem Sinn verlangt, daß es gar nicht anders als mit Hilfe ethischer und metaphysischer Voraussetzungen erfaßt werden kann.“

Das Bürgerliche Gesetzbuch sagt im § 278: „Der Schuldner hat ein Verschulden seines gesetzlichen Vertreters und der Personen, deren er sich zur Erfüllung seiner Verbindlichkeit bedient, in gleichem Umfange zu vertreten wie eigenes Verschulden“. Die schuldhafte Handlung des Vertreters oder des Erfüllungsgehilfen wird dem Vertragsschuldner also zugerechnet wie seine eigene Tat. An einen ursächlichen Zusammenhang zwischen einer Tat des Ver-

¹⁾ Binder, S. 722.

pflichteten und der des Gehilfen ist dabei nicht gedacht. Die Beziehung zwischen dem Zurechnungssubjekt und der fremden Tat kann also nur eine teleologische sein, die bewirkt, daß die „fremde“ Tat in gewisser Hinsicht doch als die „eigene“ erscheint. Die Tat des Gehilfen gehört objektiv zum Zweckbereich, zum Interessenkreis des Vertretenen; sie dient zur Erfüllung einer Aufgabe, die dem Vertretenen zukommt und befreit ihn von seiner Verbindlichkeit. So ist der Vertretene derjenige, auf dessen Willen die Tat — durch die Person des Vertreters oder Gehilfen hindurch — teleologisch bezogen ist; der Vertreter oder Gehilfe ist insofern nur Organ, d. h., er nimmt, auch als selbständig Handelnder, den fremden Zweck wahr. Wir haben es hier mit einem besonders weitgehenden Fall einer objektiven Zurechnung zu tun. Die Tat erscheint hier losgelöst von dem unmittelbar handelnden Subjekte, sie wird nicht allein in Beziehung auf den Willen des Täters, sondern auf den eines anderen, des Geschäftsherrn, betrachtet, in dessen Willensbereich sie fällt. Der Geschäftsherr muß sich die Tat eines anderen zurechnen lassen, weil sie ihrer Zweckbestimmung nach auf seinen Willen bezogen ist. Es ist hier daran zu erinnern, daß dort, wo die subjektive Seite der Handlung, der individuelle Wille des Handelnden, die Schuld zum Maßstab der rechtlichen Beurteilung gemacht wird, wie das im Strafrecht der Fall ist, von einer solchen Übertragung der Verantwortlichkeit nicht die Rede sein kann; denn die Schuld ist von der konkreten Persönlichkeit des Schuldigen nicht zu trennen. Der Gedanke einer Stellvertretung in der Schuld ist unserem positiven Recht mit Recht fremd; es gibt keine Bestrafung für die schuldhafte Tat eines anderen. Wo aber, wie im Privatrecht, die objektive Seite der Handlung als maßgebend angesehen, wo also die Tat als eine zwar auf ein Subjekt bezogene, ihm gegenüber aber doch relativ selbständige teleologische Einheit betrachtet wird, da wird es möglich, die Tat auch auf eine andere Person als die des Handelnden zu beziehen, sie einem weiteren teleologischen Zusammenhang einzuordnen. So ist uns der Grundsatz, den das BGB. im § 278 ausspricht, ein weiterer Beweis für den formellen Charakter des Privatrechts. Wenn es im § 278 heißt, der Schuldner habe das Verschulden seines Gehilfen zu vertreten, so kann das doch nicht bedeuten, daß die fremde Tat ihm zur Schuld angerechnet werde, sondern es kann nur heißen, daß er für die fremde Tat ebensoweit aufkommen solle, wie der Täter, näm-

lich, soweit sie eine schuldhafte ist. Nicht die fremde Schuld wird zugerechnet, sondern die fremde schuldhafte Tat, weil die Tat durch ihren Zweck auf den Willen des Vertretenen oder Geschäftsherrn bezogen ist. Die Zurechnung der fremden Tat erklärt sich so aus denselben teleologischen Gesichtspunkten wie die Zurechnung der eigenen Tat.

II.

Der letzte Fall einer objektiven Zurechnung, den wir hier betrachten wollen, ist die Zurechnung eines Ereignisses, das die Verwirklichung einer besonderen Sach- oder Betriebsgefahr bildet. Es ist das diejenige Zurechnung, die in den Fällen der sogenannten Gefährdungshaftung vorgenommen wird, wie bei der Haftung der Eisenbahn, des Besitzers eines Bergwerks, einer gewerblichen Anlage, eines Kraftfahrzeugs oder des Tierhalters. In allen diesen Fällen haftet der Haftpflichtige nicht für seine eigene Tat, sondern für Schäden, die, sei es mit oder ohne sein persönliches Zutun, anderen aus den Einwirkungen seines Betriebes oder seiner Sache erwachsen. Auf den rein kausalen Zusammenhang kommt es dabei überhaupt nicht an. Wohl kann und wird meistens auch ein solcher vorliegen, aber er kann ebensosehr auch fehlen. Nehmen wir z. B. an, jemand kaufe ein Gut samt Inventar und lasse es in der bisherigen Weise von einem Verwalter bewirtschaften. Nach einiger Zeit stellt ein Nachbar fest, daß ein dazu gehöriger Jagdhund (ein „Luxustier“) ihn durch Wildern in seinem Parke schädigt. Der Käufer und nunmehrige Eigentümer des Hundes muß als Tierhalter Ersatz leisten¹⁾, obgleich zwischen ihm und dem Treiben des Hundes ein Kausalzusammenhang nicht besteht. Nicht deshalb wird ihm dasselbe zugerechnet, weil er es verursacht hätte, und auch nicht deshalb, weil er es etwa hätte verhindern können — das träfe nur für den Verwalter zu —, sondern, weil er der Herr der Sache ist. Diese Haftung für Sach- und Betriebsgefahren hat also nichts mit „Kausalhaftung“ zu tun, wie es denn eine solche überhaupt nicht gibt noch geben kann, da sie gleichbedeutend mit einer Haftung für das Zufällige, also sinnlos wäre.

Wir nennen die hier vorliegende Zurechnung im Gegensatz zur Zurechnung zur Tat eine Zurechnung zum Willensbereich,

¹⁾ Vgl. B.G.B. § 893.

da sie auf der Fähigkeit des Willens beruht, sich nicht nur in der Tat, sondern auch in der Herrschaft über Sachen und Sachgesamtheiten zu objektivieren, sich einen Herrschaftsbereich, wie Hegel sagt, „eine äußere Sphäre der Freiheit“¹⁾, zu schaffen. Die Privatrechtsordnung ermöglicht es jedem, einen mehr oder weniger weiten Bereich als den seinigen zu behaupten und schützt ihn durch die Verleihung subjektiver Rechte. Die Ausübung derselben stellt sie dem Berechtigten im allgemeinen frei, auch wenn dadurch andere benachteiligt werden; wenn dieselbe aber von vornherein besondere Gefahren für das Wohl der Rechtsgenossen mit sich bringt, dann sollen diese ihm und nicht den geschädigten Rechtsgenossen zur Last fallen, da sie in der ihm gewährten Freiheit der Willensbetätigung ihren letzten Grund haben. Nicht ein Unrecht, die rechtswidrige Tat, sondern lediglich die Gefährdung fremder Interessen durch eine an sich berechnigte Willensbetätigung begründet die Verantwortung, das ist der zuerst von Rudolf Merkel in seinem „Prinzip des aktiven Interesses“ zum glücklichen Ausdruck gebrachte Grundgedanke der Gefährdungshaftung. Zweifellos ist dieselbe der Ausdruck eines gesteigerten sozialen Empfindens, da sie gegenüber der schrankenlosen Eigenmacht des selbstsüchtigen Individuums die Rücksicht auf die Interessen der anderen in höherem Maße zur Geltung bringt, als die Urhebersverantwortlichkeit und die reine Schuldhafung, welche die Gefährdungshaftung, die auf ganz anderer Grundlage beruht als jene, zwar niemals ersetzen oder auch nur im geringsten verdrängen, wohl aber glücklich ergänzen kann.

Nicht nur über einzelne Sachen kann sich die Herrschaft des Willens erstrecken, sondern auch und vor allem über zweckvoll geordnete Sachgesamtheiten und über Arbeitskräfte, die menschlicher oder sachlicher Natur sein können. Beherrschung ist Einordnung in ein Ganzes; der Wille beherrscht Sachen und Kräfte, indem er sie seinem Zwecke dienstbar macht. Ein Ganzes menschlicher und sachlicher Arbeitskräfte, die zu einer bestimmten zweckvollen Betätigung vereinigt sind, ist ein Betrieb. Der Begriff des Betriebes ist so nur teleologisch zu verstehen, wie überhaupt von den volkswirtschaftlichen Begriffen ebenso wie von den juristischen zu sagen ist, daß sie teleo-logische, nicht onto-logische Begriffe sind, d. h. Begriffe, die eine Beziehung auf den Willen ausdrücken. (Vgl.

¹⁾ Hegel, R. Ph. § 41.

die Begriffe Wert, Gut, Preis, Geld, Arbeit, Produktion usw.). Als Herr des Betriebs wird der Mensch vom Recht verantwortlich gemacht für die Schäden, die als Folge einer besonderen Betriebsgefahr eintreten und als solche ihrer allgemeinen Natur nach objektiv voraussehbar sind.

Die Zurechnung beruht also auch hier auf einem teleologischen Zusammenhang: auf der Herrschaft des Willens über die Sache oder den Betrieb. Die Abgrenzung vom zufälligen Geschehen erfolgt auch hier nach dem teleologischen Moment der Voraussehbarkeit, der Gefährlichkeit des Unternehmens. So bestätigt sich auf's neue der Satz, auf den alle unsere Ausführungen hinführten: Die teleologische Beziehung des Geschehens auf den Willen begründet allein die objektive Zurechnung und damit die Verantwortlichkeit für die Verletzung wie für die Gefährdung der Rechtsgüter durch Handlungen und Unterlassungen.

Die Gefährdungshaftung gilt mit Recht als eine Errungenschaft der neuesten Rechtsentwicklung und ihre Durchbildung im einzelnen kann noch als eine Zukunftsaufgabe der Rechtswissenschaft angesehen werden. Im ersten Teil dieser Arbeit aber haben wir gesehen, daß der Philosoph Hegel als erster den Grundgedanken einer solchen Haftung erkannt und ausgesprochen hat. So dürfen wir in ihm einen Führer nicht nur zu einer systematisch begründeten und durchgeführten Begriffsbildung, sondern auch zu einer vertieften Rechtsauffassung erblicken, der den ethischen und sozialen Charakter des Rechts, seine Bedingtheit durch die Idee, wie in der allgemeinen Anlage seines Systems, so auch in scheinbar entlegenen Einzelheiten zur Geltung bringt. Wenn die Rechtsphilosophie die Bedeutung, die ihr im Rahmen der philosophischen Gesamterkenntnis sowohl als mit Bezug auf eine systematische Begründung der Begriffe der positiven Rechtswissenschaft zukommt und die ihr doch so lange gefehlt hat, wiedererringen soll, so wird sie über den logischen Formalismus auf der einen Seite, den psychologischen oder soziologischen Naturalismus auf der anderen Seite hinaus sich zur Macht der Idee bekennen müssen, in der alle Schöpfungen des Geistes ihre Grundlage und Rechtfertigung erhalten. An der Stellung, die sie zu Hegel findet oder nicht findet, muß sich die Zukunft der deutschen Rechtsphilosophie entscheiden.

PB-04270
5-37

Literaturverzeichnis.

I. Philosophische Werke.

- Bauch, Bruno, Die Idee. 1926. — Immanuel Kant. 3. Aufl. 1923. (Götschen.) — Immanuel Kant und die philosophische Aufgabe der Gegenwart. Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus. Bd. 3. Heft 2/3. 1924.
- Binder, Julius, Philosophie des Rechts. 1925. — Kants Bedeutung für das deutsche Geistesleben. Beiträge z. Philosophie des deutschen Idealismus. Bd. 3. Heft 2/3. 1924. — Fichtes Bedeutung für die Gegenwart; im „Logos“ Bd. 12, 1923/24. — Kantianismus und Hegelianismus in der Rechtsphilosophie; in: Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Bd. 20, Heft 2; 1927.
- Brunstäd, Friedrich, Die Idee der Religion. 1922.
- Fichte, Johann Gottlieb, Über den Begriff der Wissenschaftslehre. 1794.
- Giese, Gerhard, Hegels Staatsidee und der Begriff der Staatserziehung. 1926.
- Haym, Rudolf, Hegel und seine Zeit. 1857.
- Hegel, G. W. Fr., Phaenomenologie des Geistes. — Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. — Grundlinien der Philosophie des Rechts. — Handschriftliche Zusätze zu seiner Rechtsphilosophie; Hegel-Archiv Bd. 2, Heft 2 und Bd. 3, Heft 1. — Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, in: Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. — Philosophie der Weltgeschichte.
- Joël, Karl, Der freie Wille. 1908.
- Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft. — Kritik der praktischen Vernunft. — Kritik der Urteilskraft. — Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. — Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. — Metaphysik der Sitten.
- Kroner, Richard, Von Kant bis Hegel. 1921 und 1924. — Anschauen und Denken; im „Logos“, Bd. 13, 1925.
- Lasson, Adolf, System der Rechtsphilosophie. 1882.
- Lasson, Georg, Hegel als Geschichtsphilosoph. 1920.
- Marck, Siegfried, Kant und Hegel. 1917. — Substanz- und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie. 1925.
- Medicus, Fritz, Die Freiheit des Willens und ihre Grenzen. 1925.
- Michelet, Karl Ludwig, Das System der philosophischen Moral mit Rücksicht auf die juridische Imputation. 1828.
- Rosenzweig, Franz, Hegel und der Staat. 1920.
- Ruesch, Arnold, Die Unfreiheit des Willens. 1925.
- Sigwart, Christoph, Der Begriff des Willens und sein Verhältnis zum Begriff der Ursache; in: Kleine Schriften. 2. Reihe.

- Windelband, Wilhelm, Vorlesungen über die Willensfreiheit. 2. Aufl. 1903.
 Wundt, Max, Kant als Metaphysiker. 1924. — Staatsphilosophie. 1923.
 Wundt, Wilhelm, Völkerpsychologie, Bd. IX: Das Recht. 1918.

II. Juristische Werke.

- Abegg, Lehrbuch der Strafrechtswissenschaft. 1886.
 Aldosser, Inwiefern können durch Unterlassungen strafbare Handlungen begangen werden? 1882.
 v. Almedingen, Darstellung der rechtlichen Imputation. 1803.
 v. Bar, Gesetz und Schuld. Bd. II. 1905.
 Bauer, Lehrbuch des deutschen Strafrechts. 2. Aufl. 1833. — Abhandlungen aus dem Strafrechte und dem Strafprozesse. Bd. I. 1840.
 Beling, Die Lehre vom Verbrechen. 1906.
 Grundzüge des Strafrechts. 8./9. Aufl. 1925.
 Bierling, Juristische Prinzipienlehre. Bd. I—III. 1894, 1899 u. 1905.
 Binding, Die Normen und ihre Übertretung. Bd. I. 2. Aufl. 1890. Bd. II. Abt. 1. 2. Aufl. 1914.
 Brodmann, Die Haftung für Fahrlässigkeit; im Archiv f. d. ziv. Praxis. Bd. 99.
 Cosack, Lehrbuch des deutschen bürgerlichen Rechts. 6. Aufl.
 Enneccerus, Lehrbuch des Bürgerlichen Rechts. I, 1 u. I, 2. 15.—17. Aufl.
 Feuerbach, Lehrbuch des peinlichen Rechts. 9. Aufl. 1826.
 Fromherz, Ein Beitrag zur Lehre von der adäquaten Verursachung vom Standpunkt der deutschen Rechtsprechung; im Archiv f. d. ziv. Praxis. Bd. 110.
 Grolmann, Grundsätze der Kriminalrechtswissenschaft. 1798.
 Hälschner, Das gemeine deutsche Strafrecht. Bd. I. 1881.
 Hepp, Die Zurechnung auf dem Gebiete des Zivilrechts. 1838.
 v. Hippel, Willensfreiheit und Strafrecht. 1903.
 Hold v. Ferneck, Die Rechtswidrigkeit. Bd. I. 1903.
 Horn, Der Kausalitätsbegriff in der Philosophie und im Strafrecht. 1893.
 Kelsen, Hauptprobleme des Staatsrechts.
 Kohler, Studien aus dem Strafrecht. Bd. I.
 Köstlin, Neue Revision der Grundbegriffe des Kriminalrechts. 1845.
 v. Kries, Über den Begriff der objektiven Möglichkeit. (Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philosophie. Bd. 12.)
 Krückmann, Verschuldensaufrechnung, Gefährdungsaufrechnung u. Deliktsfähigkeit. — Der Umfang der Gefährdungsaufrechnung. — Verschuldensabrechnung und Gefährdungsaufrechnung. In: Jherings Jahrbüchern. Bd. 55, 54 u. 52.
 Leonhard, Fahrlässigkeit und Unfähigkeit. (Festschrift für Enneccerus. 1913.)
 Liepmann, Zur Lehre von der adäquaten Verursachung; in Goltdammers Archiv f. Strafrecht. Bd. 52.
 v. List, Lehrbuch des deutschen Strafrechts. 21./22. Aufl. 1919.
 Litten, Die Ersatzpflicht des Tierhalters.

- Luden, Abhandlungen aus dem gemeinen teutschen Strafrechte. Bd. II. 1840.
- Mayer, Otto, Deutsches Verwaltungsrecht.
- Merkel, Adolf, Lehrbuch des deutschen Strafrechts. 1889. — Juristische Enzyklopädie. 3. Auflage. Herausg. von Rud. Merkel.
- Merkel, Rudolf, Die Kollision rechtmäßiger Interessen und die Schadenersatzpflicht bei rechtmäßigen Handlungen.
- Müller-Erzbach, Gefährdungshaftung und Gefahrtragung. 1912.
- Nagler, Der heutige Stand der Lehre von der Rechtswidrigkeit. (Festschrift für Binding. Bd. II.) 1911.
- Oertmann, Verschuldensfähigkeit; in: Leipziger Zeitschrift für deutsches Recht. 1924.
- Radbruch, Der Handlungsbegriff in seiner Bedeutung für das Strafrechtssystem. 1904.
- v. Rohland, Die Willensfreiheit und ihre Gegner. 1905. — Die strafbare Unterlassung. 1887. — Die Kausallehre des Strafrechts. 1903.
- Rümelin, Gustav, Über einige psychologische Voraussetzungen des Strafrechts; in: Reden und Aufsätze. Neue Folge. 1881. — Culpa-Haftung und Kausalhaftung; im Archiv für die ziv. Praxis. Bd. 88.
- Rümelin, Max, Das Verschulden im Straf- und Zivilrecht. — Die Verwendung der Kausalbegriffe im Straf- und Zivilrecht. — Die Gründe der Schadenszurechnung.
- Sauer, Grundlagen des Strafrechts. 1921.
- Scholz-Forni, Über die Verantwortlichkeit des Urhebers eines polizeiwidrigen Zustandes; im Verwaltungs-Archiv. Bd. 30.
- Schulzenstein, Polizeiwidriges Handeln und Vertretung; im Verwaltungs-Archiv. Bd. 14.
- Sjögren, Zur Lehre von den Formen des Unrechts und den Tatbeständen der Schadenstiftung; in Jherings Jahrbüchern. Bd. 35.
- Stübel, Über den Tatbestand der Verbrechen. 1805.
- Temme, Lehrbuch des preußischen Strafrechts. 1853.
- Träger, Wille, Determinismus und Strafe. — Das Problem der Unterlassungsdelikte im Straf- und Zivilrecht. — Der Kausalbegriff im Straf- und Zivilrecht.
- Wachenfeld, Lehrbuch des deutschen Strafrechts. 1914. — Theorie der Verbrechenskonkurrenz. 1893.
- Wolter, Zur Methodologie des sogenannten Kausalproblems; in: Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. Bd. 19. Heft 4.
- Zitelmann, Ausschluß der Widerrechtlichkeit; in: Archiv für die ziv. Praxis. Bd. 99. — Irrtum und Rechtsgeschäft. — Das Recht des BGB. Allgemeiner Teil. 1900.
-

**Abhandlungen der Rechts- und Staatswissenschaft-
lichen Fakultät der Universität Göttingen**

Heft 1:

Sittenwidrige Verlagsverträge. Ein Beitrag zum
Recht des wissenschaftlichen Schrifttums von Prof. Dr. **Herbert
Meyer**, Göttingen. 1926. VI, 62 S. M. 3.50

Heft 2:

Straflose Vor- und Nachtat. Von Prof. Dr. jur.
Richard Honig, Göttingen. 1927. VIII, 112 S. 6.80

Heft 3:

**Friedrich Karl von Savignys Einfluss auf
die Uebereignungslehre.** Von Dr. **Wilhelm
Felgentraeger**, Charlottenburg. 1927. 52 S. 3.—

Heft 4:

**Hegels Zurechnungslehre und der Begriff
der objektiven Zurechnung.** Von Dr. **Karl
Larenz**, Göttingen. 1927. ca. 100 S. etwa 5.—

Heft 5:

**Der Adressat der Rechtsnorm und seine
Verpflichtung.** Von Prof. Dr. **J. Binder**, Göttingen.
1927. 86 S. etwa 4.—

A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl, Leipzig.

Druck von Reinhold Berger in Lucka S.-A.

B Larenz, Karl, 1903-

2948 ... Hegels zurechnungslehre und der begriff der objektiven
L3 zurechnung. Ein beitrag zur rechtsphilosophie des kritischen
idealismus und zur lehre von der "juristischen kausalität".
Von dr. jur. Karl Larenz.. Leipzig, A. Deichert, 1927.

viii, (2), 109 p. 23^{cm}. (Abhandlungen der Rechts- und staatswissen-
schaftlichen fakultät der Universität Göttingen. 4. hft.)

"Literaturverzeichnis": p. 107-109.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Law—Philosophy.
3. Legal responsibility. I. Title. II. Series: Göttingen,
Universität. Rechts- und Staatswissenschaftliche Fakultät.
Abhandlungen, Heft 4. 35-30939

Library of Congress

CCSC/umb

336531 .

